This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

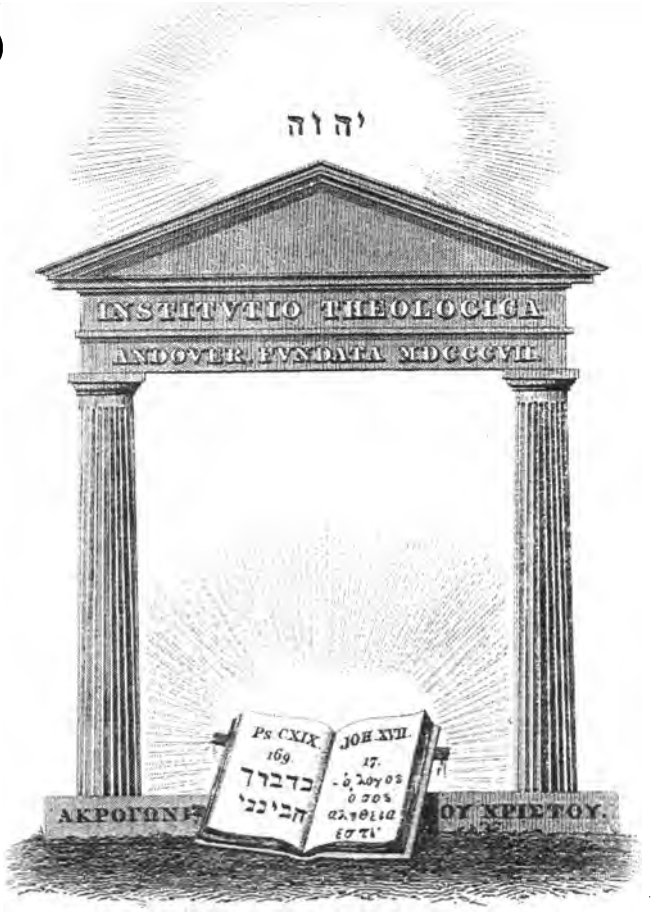
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`



ANDOVER-HARVARD THEOLOGICAL LIBRARY
MDCCCCX
CAMBRIDGE, MASSACHUSETTS

Neue Theorie

zur Erklärung

der Griechischen Mythologie

nebst

besondern zu ihr gehörigen Abhandlungen

Philosophisch-Antiquarischen Inhalts

von

Carl Friedrich Dornedden.

Göttingen,
bei Heinrich Dieterich.
1802.

Den

Hochgebohrnen

Königlich Großbritanniſchen

zur

Churfürſtlich-Braunſchweig-Lüneburgiſchen

Landesregierung

Hochverordneten

Herren Geheimen Räthen

Sr. Excellenz

Herrn

Carl Rudolph August

Grafen von Kielmansegge,

Königl. Geheimen Rathe und Kammerpräsidenten

Sr. Excellenz

Herrn

Christian Ludwig August

Freyherrn von Arnßwaldt,

Königl. Geheimen Rathe, Consistorial-Präsidenten

und Curatoren der Georg Augustus Universität

Sr. Excellenz

Herrn

Ernſt Ludwig Julius

Freyherrn von Lenthe

Königl. Geheimen Rathe

Sr. Excellenz

Herrn

Claus Freyherrn von der Decken

Königl. Geheimen Rathe

seinen

gnädigen und hochgebietenden Herren

überreicht

diese Versuche

einige Gegenstände des höheren Alterthums

aufzuklären

zum Zeichen

seiner unterthänigsten Devotion

Carl Friedrich Dornedden.

Vorrede.

Die erste Abhandlung, nach deren Inhalte diese Schrift benannt worden ist, hat es mit der Bestimmung des Objects der Griechischen Mythologie und eben daher mit der Erklärung alles dessen zu thun, was man von der Griechischen Mythologie erklärt wissen will.

Da die Zeichen, vermittelst deren dieß Object bezeichnet wurde, zufolge den Gründen, die in den beiden ersten Abhandlungen angegeben sind, heilige Zeichen und, als personificirte heilige Schriftzeichen, in der Sprache der alten Welt, Götter waren oder unter dem Namen von Göttern vorkamen: so ergibt sich daher der merkwürdige Aufschluß, daß Polytheism und Anthropomorphism, wenigstens in Griechenland, nicht das Werk eines ursprünglichen, sondern nur durch Mißverständniß irregeführten Menschenverstandes sey.

Man

Man beflebe demnach die Sache zu beherzigen, weil sie an und für sich von Wichtigkeit und für die Geschichte der Philosophie und der Menschheit sehr lehrreich ist.

Der Abhandlung über den Hades, den Tartarus, und das Elysium der Griechen wünschte ich eine besondere Aufmerksamkeit.

Des Herrn Sylvester de Sacy's Abhandlung ist nur in so fern hier aufgenommen, als sie mit den in dieser Schrift aufgestellten, Resultaten alles enthält, was von jeher über die Pyramiden gesagt worden ist und gesagt werden kann.

Die übrigen Aufsätze stehen mit den beiden ersten Abhandlungen nur in so fern in Verbindung, als deren Erklärungsprincip mit ihnen identisch ist.

Inhalt.

I. Jupiters und der übrigen Olympischen Götter zwölftägige Reise zum Ocean. S. 1

II. Prolegomena zu einer neuen Theorie, nach welcher Aegyptische Kunst und Mythologie befriedigend erklärt werden kann. 71

III. Ueber die Gorgonen und die versteinernde Kraft des Medusenhauptes: ein Theokosmogonischer Mythus der ältesten Griechischen Philosophie. 101

IV. Erklärung des Hauptsatzes der Thaletischen Philosophie. 119

V. Cebes so genannte Gemählde des menschlichen Lebens enthält eine ausführliche Darstellung des bekannten Satzes aus der Stoischen Moral: daß Glückseligkeit einzig aus dem Bewußtseyn des Besitzes der Tugend entspringe. 141

VI. Ueber den Heroendienst bei den Griechen und Aegyptern, bei Gelegenheit einer Stelle Herodots B. II. c. 91. Wessel. Ausgabe. 169

VII. Thoyths Erfindungen. S. 213

VIII. Ueber den Urſprung und die Eigenthümlichkeiten der Memphitiſchen Vögel. 241

IX. Hades, Tartarus und Elyſium nebſt dem vorgeblichen Urſprunge dieſer Begriffe aus den Aegyptiſchen Leichengebräuchen und deren Verpflanzung nach Griechenland durch Orpheus. 257

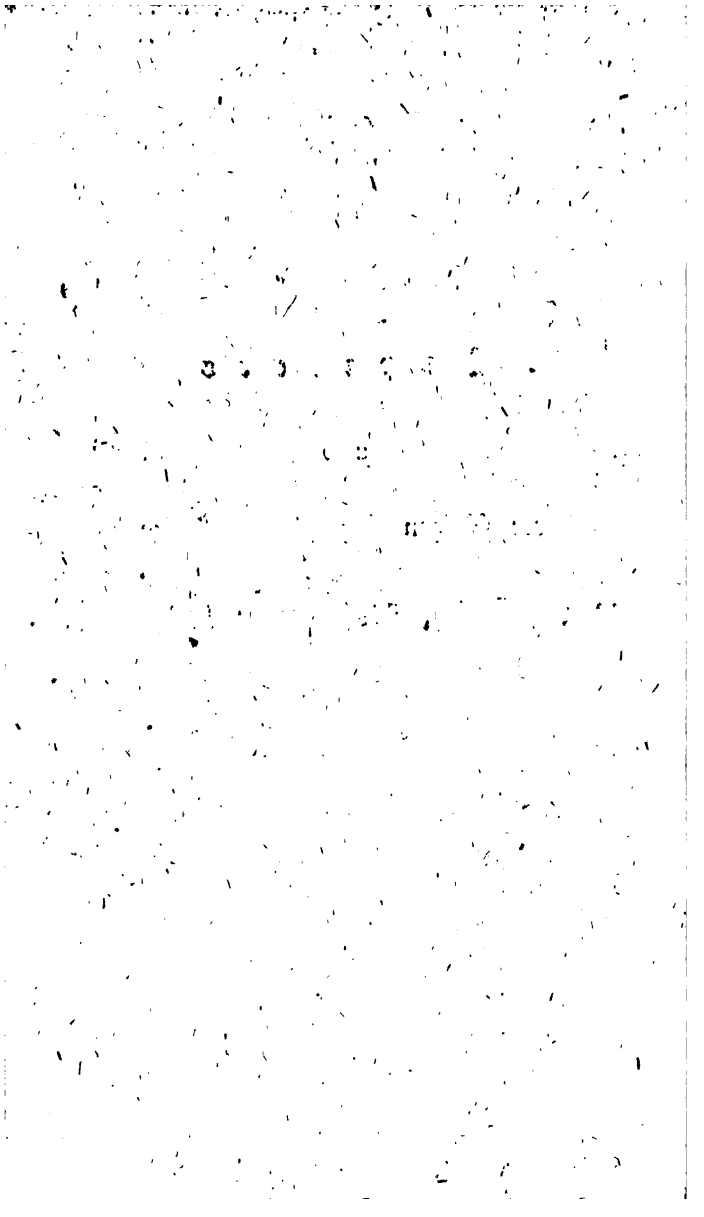
X. Beurtheilung der Abhandlung des Herrn A. F. Silveſter de Sacy über den Urſprung des Namens der Pyramiden nebſt einer neuen Unterſuchung über den Urſprung eben dieſes Namens oder über die Urſprüngliche Beſtimmung der Pyramiden überhaupt. 341

Jupiters

und

der übrigen Olympischen Götter

zwölftägige Reise zum Ωκεανος.



Unter den Nachrichten des Alterthums, die einen besondern Aufschluß über die Beschaffenheit der ältesten griechischen Mythologie zu versprechen scheinen, befindet sich eine gleich im ersten Buche der Iliade, wo ein Verzug von zwölf Tagen so ausgedrückt wird:

Ζευς γαρ επ' ωκεανον μετ' αμυμονας Αιθιοπηας
χθιζος εβη μετα δαιτα. Θεοι δ'αμα παντες επονto.
Δωδεκατη δε τοι αυθις ελευσεται Ουλυμπονδε.
Και τοτ' επειτα τοι ειμι Διος ποτι χαλκοβατες δω u. s. w.

Um diese Stelle erklären zu können, muß man vor allem andern hauptsächlich zwei Dinge aufs reine gebracht haben: als 1) was Ωκεανος und 2) was Ζευς sey.

Ωκεανος.

Herodot ist, so viel ich weiß, der erste, der die Existenz des ωκεανος, so wie sie Homer geltend

machen will, in Zweifel zieht. Denn, sagt er [x]), ich kenne keinen Oceanfluß, der die ganze Erde umfließt, sondern glaube, daß Homer oder einer der vorigen Dichter diesen Namen erfunden und in die Poesie hineingetragen hat.

Es erhellet aus dieser Stelle die große Befangenheit Herodots, der, weil er in Homers Gedichten nichts anders, als einen Fluß, und diesen Fluß auf seinen Reisen und bei seinen sonstigen Nachforschungen nirgends fand, sich nicht anders zu rathen wußte, als daß er diesen vermeintlichen Fluß geradezu für erdichtet hielt.

Nicht völlig so unbefangen ist Wood. Ohne die geringste Bedenklichkeit hält er den ποταμον ωκεανον für ein Weltmeer; sagt, daß Homer gewußt hätte, daß die untergehende Sonne in dieß Weltmeer herabsinke; welches er auch wohl hätte wissen können, weil wahrscheinlich nicht allein die Phönicier, sondern auch Homers Landsleute die Säulen des Hercules vorbeigeschifft wären, und dieß Phänomen selbst gesehen hätten. Aber, setzt er hinzu, wie Homer wissen konnte, daß die aufgehende Sonne gleichfalls aus dem Ocean (Weltmeer) heraufsteigt, und daß unsere Erdkugel ganz mit Wasser umgeben ist, das übersteigt, ich gestehe

[x]) B. VIII. c. 23.

ſtehe es, ſo weit alle meine Begriffe, daß ich eher geneigt bin, was unſer Dichter hiervon ſagt, bloß für errathen und für Conjectur, als für eine Frucht der Philoſophie der damahligen Zeiten oder weiterer Schifffahrten auf dem Indianiſchen Meere zu halten." Allerdings! Wer wollte nicht lieber dazu geneigt ſeyn, und wenn man auch auf das Homeriſche Errathen und Conjecturiren in dieſem Falle wenig Gewicht zu legen nicht weniger geneigt ſeyn ſollte! —

Da alſo die Exiſtenz des Oceans, ſowohl als Fluß, als als Weltmeer nicht wohl zu begreiffen ſteht: ſo frägt ſichs, was er denn außerdem ſeyn könne, das wohl zu begreiffen wäre? Einige bei Homer vorkommende Ausdrücke in Betreff des Oceans können hierüber vielleicht Aufſchluß geben. Nach ihnen geht die Sonne im ωκεανος unter und im ωκεανός auf. — Wenn ich ſage: die Sonne geht am Abend unter und am Morgen auf: ſo ſetze ich dieſe beiden Erſcheinungen auf die beiden Anfänge der beiden Abtheilungen des bürgerlichen Tages, d. i., auf den Abend und auf den Morgen, und beſtimme dadurch in dem einen Falle die Sonne, ihrem Daſeyn nach, als in einer beſtimmten Zeit (am Abend) nichtſeyend, und im andern, ihrem Daſeyn nach, als in einer beſtimmten Zeit (am Morgen) ſeyend. Folglich iſt es, eigentlich

zu reden, der bürgerliche Tag, in welchem, als einer Zeitbestimmung, die Sonne unter- und aufgeht. Und was ist nun der Homerische ωκεανος, in welchem die Sonne unter- und aufgeht? Die Folgerung klingt zwar sehr paradox: er ist aber doch nichts anders, als der bürgerliche Tag, arcus diurnus et nocturnus, Tag- und Nachtbogen.

In der Anwendung wird manches klärer. Die Continuität der Zeit pflegt sogar die gemeine Sprache durch den Ausdruck des Fließens zu bezeichnen. Daher ist der ωκεανος, als bürgerlicher Tag, Erstens ein Fluß. Der bürgerliche Tag ist eine immer wieder von vorne anfangende Zeitreihe, ein Zeitkreis, ein Cyclus. Daher ist der Ωκεανος, als bürgerlicher Tag, Zweitens ein Cirkelfluß. Die Homerischen oder Vorhomerischen Griechen rechneten des bürgerlichen Tages Anfang vom Abend. Daher entspringt der Ωκεανος, als bürgerlicher Tag, Drittens im äußersten Westen [1]). Im äußersten Westen, wo die Sonne untergeht und der Abend entspringt, ist das Ende der Welt. Daher begränzt der Ωκεανος, als bürgerlicher Tag, Viertens die ganze Welt, und die Erde muß sich bequemen, eine cirkelrunde Flächengestalt anzunehmen. Der bürgerliche Tag entsteht durch den Aufent-

[1]) Πηγαι ωκεανοιο — εσχατιη προς νυκτος.

Aufenthalt der Sonne über und durch den Aufenthalt derselben unter unserm Horizonte. Daher ist der ωκεανος, als bürgerlicher Tag, Fünftens ein Sohn des Himmels und der Erde.

Daß die Homerischen oder Vorhomerischen Griechen des bürgerlichen Tages Anfang auf Sonnenuntergang oder Abend gesetzt haben, beweiset unter andern Hesiods Dichtung, nach welcher der natürliche Tag als auf die natürliche Nacht folgend vorgestellt wird, dadurch, daß sie erstern von der letztern erzeugt werden läßt [1]). Dann aber setzt es der im äußersten Westen befindliche Pallast, den Tag und Nacht wechselsweise bewohnen, durch seine Benennung, als eines Pallastes der Nacht (Νυκτος οικια) außer allem Zweifel. Denn die Benennung dieses Pallastes durch νυκτος οικια geschieht hier a potiori, und bezeichnet durch den Pallast nichts anders, als den von Abend an gerechneten Anfangsaugenblick des bürgerlichen Tages, der, räumlich dargestellt, zum festen, im äußersten Wesen befindlichen, Punkte wird, von dem der bürgerliche Tag in der natürlichen Succession seiner beiden Abtheilungen, der natürlichen Nacht und des natürlichen Tages ausgehen.

1) Νυκτος δ' αυτ' αιθηρ τε και ἡμερα εξεγενοντο.

Wenn man die Rechnung des bürgerlichen Tages vom Abend nicht auf die schwierige Stelle anwendet, wo Homer den Ausdruck: Ὀδὶ τροπαὶ ἠελίοιο; zur Ortsbestimmung der Insel Syria gebraucht; so ist er an und für sich durchaus unerklärbar. Denn aus dem bloßen Sprachgebrauche folgt gar nicht, daß er, wie Eustath meint, durch versus occidentem erklärt werden könne, weil die τροπαὶ ἠελίοιο nicht durch sich selbst bestimmt sind, und daher mit eben so vielem Recht in Osten als in Westen gesetzt werden können. Man muß also sogar die Rechnung des bürgerlichen Tages von Abend zu Hülfe nehmen, wenn dieser Ausdruck so viel sagen soll, als: da, wo die Sonne am Abend sich wendet. Aber wie unschicklich ist er nun zur Ortsbestimmung gebraucht? die Sonne geht ja nicht alle Abend an demselbigen Orte des Raumes unter, so sehr, daß der Ort ihres Unterganges am längsten und kürzesten Tage über 70 Grade, also beinahe den Unterschied einer ganzen Weltgegend beträgt. Sollte Homer so unbestimmt gesprochen haben? Ich sollte kaum denken. Nach Hesiod und andern dienten die τροπαὶ ἠελίοιο zur ausschließlichen Benennung für's Sommersolstitium, und mit dem Sommersolstitium fingen die ältesten Griechen ihr Jahr an. Und nun konnte Homer unter der Voraussetzung der Rechnung des bürgerlichen

lichen Tages vom Abend, im Verhältniß zu dem, aufs Sommersolstitium gesetzten, Jahresanfange, als etwas, das sich von selbst verstünde, mit einiger Schicklichkeit die Lage der Insel Syria gegen Abend zu, dadurch zu bestimmen suchen, daß er sagte: die Insel liegt da, ὅθι τροπαι ηελιοιο εισι; d. i., da, wo die Sonne am längsten Tage untergeht. Denn nun ist die Lage doch wenigstens nach einem unveränderlichen Punkte im Raume bestimmt, der freilich noch immer so ziemlich ins Blaue gesetzt ist, aber doch nicht die Willkührlichkeit zuläßt, die bei der Erklärung, daß es jeden Sonnenuntergang ohne Unterschied bedeute, unvermeidlich war.

Wenn ich nicht irre, so soll wohl das Sonnenthor, durch welches die Sonne nach zurückgelegter Tagesbahn durchging [1]), diesen unveränderlichen Punkt im Raume bezeichnen. Denn außerdem hätte die Dichtung keine Raison, und würde ihrem Gegenstande (dem Untergehn der Sonne an demselbigen Punkte des Raumes, d. i. einem Sonnenthore) geradezu widersprechen.

Indeß möchte das seyn. Der Ωκεανος ist, mit dem Pallaste der Nacht einerlei, und nur in Ansehung der Art der Darstellung verschieden. Denn

 da

[1]) Nach dem bekannten Homerischen Vers:
Παρ' δ' ισαν ηελιοιο πυλας και λευκαδα πετρην

der Tag und Nacht, als eine immer wieder von vorne anfangende Zeitreihe, einen Cyclus bilden, so können sie ebenfalls, wie es auch Hesiod vorstellt, von ihrem Pallaste, als dem räumlich dargestellten Anfangsaugenblicke dieses Cyclus von Abend an gerechnet, nicht anders, als im Kreisgange ausgehen; und, in wie fern sie πασαν ἐπ' αιαν gehn, so müssen sie auch in einer der Direction, am Ende der Welt, im Kreise die ganze Erde umwandern, wie der Ωκεανος, als bürgerlicher Tag, von Westen aus sie umfließt.

So viel vorläufig vom Ωκεανος. Er war der älteste der Götter. Denn Tag und Nacht ist der älteste Zeitcyclus der Welt.

Zeus.

Daß man ursprünglich unter dem Zeus ein Jahr verstand, glaube ich im Phamenophis mit so vieler Evidenz dargethan zu haben, als sich dergleichen Sachen überall mit Evidenz darthun lassen [1]). Aber was war das nun für ein Jahr, das man ursprünglich unter dem Zeus verstanden haben soll? Aus der Geschichte des griechischen Kalenders läßt sich die Frage weder beantworten noch erweisen, weil der Zeitpunkt, mit dem eine eigentliche Geschichte des griechischen Kalenders an-

[1]) Phamenophis S. 243.

anhebt; zu weit von diesem, ursprünglich unter dem Zeus verstandenen, Jahre entfernt ist. Falls also Zeus in der vorerwähnten Homerischen Stelle, die ihn 12 Tage zu einer Reise zum Ωκεανος zubringen läßt, überall nur als ein Jahr in Betracht käme: so würde der einzig mögliche Weg, um zur Kenntniß dieses Jahrs zu gelangen, wohl nur der seyn können, daß man irgend ein, mit Zeus zwölftägiger Reise zum Ωκεανος so halb und halb gleichzeitiges, Datum aufzufinden suchte, aus dem sich die Beschaffenheit des Jahrs etwa abnehmen ließe, das man ursprünglich unter dem Zeus verstanden haben könnte.

Ein dergleichen Datum glaube ich wirklich aufgefunden zu haben. Auf einer gewissen Insel Trinakia weideten des Helios heilige Heerden; sieben Heerden von Rindern und sieben Heerden von Schaafen (ἑπτα βοων αγελαι, τοσα δ' οιων πωεα καλα). Jede Heerde bestand aus 50 Stück (πεντηκοντα δ' ἑκαστα). Sie vermehrten sich weder durch Fortpflanzung, noch verminderten sie sich durch Absterben (γονος δ' ε γινεται αυτων, ουδε ποτε φθινυθουσι). Zwei Göttinnen, Lampetie und Phaetusa waren ihre Hüterinnen (θεαι δ' επιποιμενες εισιν, νυμφαι εὐπλοκαμοι Φαιθουσα τε Λαμπετιη τε). Eine Nymphe Neära hatte diese beiden Göttinnen dem Helios geboren (ἁς τεκεν

ηελιῳ Υπεριονι δια Νεαιρα), um ihres Vaters Heerden zu hüten (μηλα φυλασσαμεναι πατρωια και ελικας βες).

Ulyß wurde gewarnt, daß, falls er sich an diesen Heerden vergriffe, ihn großes Unglück treffen würde (ει δε κε σινηαι, τοτε τοι τεκμαιρομ' ολεθρον). Trotz dem konnten sich Ulysses Gefährten ihrer nicht enthalten. Darüber beklagt sich der Helios in der Versammlung der Götter: Ulysses Gefährten hätten sich an seinen Heerden vergriffen, deren er sich immer gefreuet sowohl bei seinem jedesmahligen Hinaufsteigen zum Himmel, als bei seinem jedesmahligen Herabsteigen vom Himmel (ησιν εγωγε χαιρεσκον μεν ιων εις ουρανον αστεροεντα, ηδ' οποτ' αψ επι γαιαν απ' ουρανοθεν προτραποιμην); wenn ihm nicht der Ersatz nebst einer verhältnißmäßigen Strafe geschähe (ει δε μοι ου τισουσιν βοων επιεικε' αμοιβην): so werde er in dem Hades untergehen und den Todten leuchten (δυσομαι εις αϊδαο και εν νεκυεσσι φαεινω).

So weit Homer. Seine Dichtung ist an und für sich klar; aber was seiner Dichtung als historisches Factum zum Grunde liegt oder liegen soll, ist es weit weniger. Schon Aristoteles hat sich mit der Entwickelung des letztern beschäftigt; und

thut

thut die Sache, auf seine Weise, kurz ab. Ἰσεον δε, sagt Eustath, ὁτι τας αγελας ταυτας, και μαλιστα των βοων, φασι τον Αριστοτελην αλληγορειν εις τας κατα ἑνδεκαδα των σεληνιακων μηνων ἡμερας, γινομενας τεσσαρακοντα προς ταις τριακοσιαις, ὁσος και ὁ αριθμος ταις ἁπασι αγελαις, ἐχουσας ἁμα τεσσαρακοντα ζωα. —

Ohne Aristoteles Ausdruck hier auf die Probe zu stellen, der allerdings an Klarheit gewinnen würde, wenn es hieße: Homer habe hier ein historisches Factum episch gebraucht, das außer diesem Gebrauche das trinakische Mondjahr von 350 Tagen enthielte: woher weiß er den überall, daß in diesem historischen Facto die Rede von einem 350 tägigen Mondjahr sey? Aus der Zahl der Heerden konnte es nicht geschlossen werden, weil deren 14, jede zu 50 Stück gerechnet, waren, und mithin alle zusammen die Summe von 700 ausmachten: eine Summe, die den Schluß auf ein 350tägiges Mondjahr nicht wohl zuläßt. Deßhalb sucht auch Aristoteles weißlich einzulenken, und seinen allegorischen Fund nur durch den einen Theil der Heerden, nämlich durch die Zahl der Rinder (και μαλιστα των βοων) unterstützen zu wollen. Aber wenn dieß nun auch zur Erweisung eines 350tägigen Mondjahrs, das in einem vom Homer episch gebrauchten, historischen Facto enthalten wäre,

zu-

zulässig seyn möchte: so widerstreitet dem doch ganz und gar der Homerische Ausdruck, nach welchem die Heerden sammt und sonders für Heerden der Sonne und nicht für Heerden des Mondes (αγελαι ηλιȣ) ausgegeben werden; welches doch wohl seyn mußte, wenn unter ihnen die Allegorie eines 350 tägigen Mondjahrs versteckt liegen sollte.

Und wie hangen denn am Ende 350 Rinder mit 350 Tagen eines Mondjahrs, oder wie hangen 350 Rinder und 350 Schaafe mit einem Jahre überhaupt zusammen? Sagt Homer nichts von diesem etwanigen Zusammenhange? Allerdings! Er sagt: daß sich der Helios der auf der Insel Trinakia weidenden Heerden sowohl bei seinem jedesmahligen Hinaufsteigen zum Himmel, als bei seinem jedesmahligen Herabsteigen vom Himmel gefreuet habe [1]). Wie ist das zu verstehen? — Der Helios tritt hier zwar als Person auf; falls aber seine Handlungen erklärbar seyn sollen, so muß

[1]) χαιρεσκον; nicht gaudere solebam; denn es ist in dem so genannten Frequentativ die Wiederhohlung der Handlung enthalten, deren Vielheit hier der Vielheit des Hinaufsteigens des Helios zum Himmel und des Herabsteigens desselben vom Himmel parallel läuft, und daher unschicklich durch gaudere solebam ausgedruckt wird.

muß man den Trinakier in seiner Person auftreten lassen. Der Trinakier also freuete sich der auf seiner Insel weidenden Heerden sowohl beim jedesmahligen Hinaufsteigen der Sonne zum Himmel, als beim jedesmahligen Herabsteigen derselben vom Himmel. Das Hinaufsteigen der Sonne zum Himmel und das Herabsteigen derselben vom Himmel kann natürlicher Weise nichts anders bedeuten, als Sonnenauf- und Sonnenuntergang, und weil mit beiden der natürliche Tag und die natürliche Nacht anhebt; so kann es ebenfalls nichts anders bedeuten, als den Anfang des Tages und den Anfang der Nacht. Also freuete sich der Trinakier der auf seiner Insel weidenden Heerden sowohl beim jedesmahligen Anfange des Tages, als beim jedesmahligen Anfange der Nacht. Kann's simpler gesagt werden? So freut sich der mosaische Elohim beim Zustandebringen seines jedesmahligen Tagwerkes: und Gott sahe, daß es gut war. — Sich einer Sache freuen (χαιρειν τινι) ist alte Sprache, und bezeichnet, eben so wie der mosaische Ausdruck, ein Wohlbehagen, das man über ein zu Stande gebrachtes Geschäft empfindet. Wenn es also heißt: der Trinakier habe sich der auf seiner Insel weidenden Heerden sowohl beim jedesmahligen Anfange des Tages als beim jedesmahligen Anfange der Nacht gefreuet; so ist das

eben

eben so viel, als ob es hieße: der Trinakier habe mit seinen Heerden beim jedesmahligen Anfange des Tages und beim jedesmahligen Anfange der Nacht ein Geschäft zu Stande gebracht, das mit dem jedesmahligen Anfange des Tages und mit dem jedesmahligen Anfange der Nacht in Beziehung gestanden habe. Beim jedesmahligen Anfange des Tages und beim jedesmahligen Anfange der Nacht mit Schaafen und Rindern ein Geschäft zu Stande bringen, das mit dem jedesmahligen Anfange des Tages und der Nacht in Beziehung steht: was mag das wohl für ein Geschäft seyn? —

Auch die Aegyptischen Priester brachten, auf der Nilsinsel, in der Nähe von Philä, mit 360 Gefäßen, beim jedesmahligen Anfange des bürgerlichen Tages, ein Geschäft zu Stande, das mit dem jedesmahligen Anfange des bürgerlichen Tages in Beziehung stand. Was war das für ein Geschäft? Wie wir anderswo gesehen haben [1]), kein anderes, als das Geschäft der durch 360 Gefäße vermittelten Bezeichnung des Zählens des Jahrs, das aus 360 Tagen bestand.

Also konnte das Geschäft, das der Trinakier mit 350 Rindern und mit 350 Schaafen beim jedesmahligen Anfange des Tages und der Nacht zu-

[1]) Phamenophis S. 96: 122.

zu Stande brachte, und das mit dem jedesmahligen Anfange des Tages und der Nacht in Beziehung ſtand, auch wohl kein anderes ſeyn, als das Geſchäft der durch 350 Rinder und durch 350 Schaafe vermittelten Bezeichnung des Zählens der 350 natürlichen Tage und 350 natürlichen Nächte, woraus das Trinakiſche Jahr beſtehen müſſen.

Wie der Aegypter die Bezeichnung des Zählens ſeines Jahrs von 360 bürgerlichen Tagen mit 360 Gefäßen vermittelte, haben wir bereits geſehen. Und wie der Trinakier die Bezeichnung des Zählens ſeines, aus 350 natürlichen Tagen und 350 Nächten beſtehenden, Jahrs durch 350 Rinder und durch 350 Schaafe vermittelte — darüber iſt eine dunkele Stelle aus der Odyſſee der beſte Commentar. Wir kamen, erzählt Ulyß, ins Land der Läſtrygonen

ὁθι ποιμενι ποιμην
ηπυει ειοελαων, ὁδε τ' εξελαων υπακουει.
Ενθα κ' ὑπνος ανηρ δοιους εξηρατο μισθους,
τον μεν, βουκολεων, τον δ', αργυφα μηλα νεμεων,
εγγυς γαρ νυκτος τε και ηματος εισι κελευθοι.

Wie vermittelte alſo der Trinakier die Bezeichnung des Zählens ſeines aus 350 Tagen und 350 Nächten beſtehenden Jahrs durch 350 Rinder und durch 350 Schaafe? Die Prieſter zu Philä ſetzten die

Zahl

Zahl der Gefäße, mittelst welcher sie die Bezeichnung des Zählens ihres bürgerlichen Jahrs bewerkstelligen wollten, der Zahl der Tage dieses Jahrs gleich, und füllten diese Gefäße mit dem jedesmahligen Anfange des bürgerlichen Tages so vielmahl mit Milch an, bis die Wiederhohlung des Anfüllens der Zahl der Gefäße entsprach, d. i. bis sie 360 Gefäße 360 mahl mit Milch angefüllt hatten. Also bewerkstelligte der Aegypter die Bezeichnung des Zählens seines Jahrs eigentlich durch die Wiederhohlung einer, mit dem jedesmahligen Anfange des bürgerlichen Tages, an den Gefäßen vorgenommenen, Handlung, deren Vielheit er der Vielheit der Gefäße, als der Zahl der Tage seines bürgerlichen Jahrs, entsprechen ließ. Und was that nun der Trinakier? —

Ein Blick auf das, was im Lande der Lästrygonen vorging, wird uns über sein Verfahren Aufschluß geben. Da der Trinakier sein Jahr nicht, wie der Aegypter, nach bürgerlichen Tagen, sondern nach natürlichen Tagen und Nächten zählte, und er folglich in seinem Jahre zwei besondere Arten von Zeittheilen, nämlich Tage und Nächte, besonders zu zählen und besonders zu bezeichnen hatte: so nahm er erstlich zwei verschiedene Heerden, deren Zahl er der Zahl der Tage und Nächte seines Jahrs gleich setzte, und trieb zweitens die eine Heerde,

mit-

mittelſt welcher er das Zählen der natürlichen Tage ſeines Jahrs bezeichnen wollte, mit dem jedesmahligen Anfange des natürlichen Tages ſo vielmahl auf die Weide, bis die Vielheit dieſer, mit der einen Heerde vorgenommenen, Handlung der Zahl dieſer Heerde, als der Zahl der natürlichen Tage ſeines Jahrs, gleich kam; ſo wie er dieſe eine von der andern Heerde, mittelſt welcher er das Zählen der natürlichen Nächte ſeines Jahrs bezeichnen wollte, mit dem jedesmahligen Ende des natürlichen Tages, d. i., mit dem jedesmahligen Anfange der Nacht ſo vielmahl abgelöſet werden ließ, als Einheiten in dieſer andern Heerde, als der Zahl der natürlichen Nächte ſeines Jahrs, enthalten waren.

Und das iſt der Aufſchluß, den die vorerwähnte dunkle Homeriſche Stelle über das Verfahren des Trinakiers giebt, wie er mit 350 Rindern und mit 350 Schaafen die Bezeichnung des Zählens ſeines aus 350 Tagen und 350 Nächten beſtehenden Jahrs vermittelt habe.

Durch Erklärung der Stelle ſelbſt wird dieſer Aufſchluß ſeine Beſtätigung erhalten. Wir wollen mit dem letzten Vers:

Εγγυς γαρ νυκτος τε και ηματος εισι κελευθοι;

den Anfang machen. Was ſind die κελευθοι νυκτος και ηματος, die Wege, welche Tag und Nacht

machen? Die ganze Schwierigkeit besteht darin, daß Homer, eben so wie Hesiod, die Folge des Tages auf die Nacht, oder der Nacht auf den Tag, nebst den Zeitverhältnissen beider, räumlich dargestellt hat. Wenn die Folge des Tages auf die Nacht, oder umgekehrt der Nacht auf den Tag räumlich dargestellt werden soll: so wird aus Tag und Nacht, als einem Cyclus, eine Kreislinie; aus dem Augenblicke, von welchem an Tag und Nacht als abhebend gesetzt werden, ein fester Punkt in dieser Kreislinie, und aus der Folge des Tages auf die Nacht und der Nacht auf den Tag selbst eine successive Beschreibung dieser Kreislinie von dem in ihr befindlichen festen Punkte aus, durch zwei bewegliche Punkte, als den Tag- und den Nachtpunkt. Daraus erhellet, daß der Ort, von welchem an Tag und Nacht, als zwei bewegliche Punkte, in der successiven Beschreibung gedachter Kreislinie, d. i. in ihrer Folge auf einander ausgehen, im Raume nur einen einzigen Punkt ausmacht. Was im Raume der Punkt ist, ist in der Zeit der Augenblick. Folglich sagt der Homerische Ausdruck:

νυκτὸς καὶ ἡμέρας κελεύθοι εἰσὶ ἐγγύς;

nichts mehr und nichts weniger, als: die Folge des Tages auf die Nacht, wie der Nacht auf den Tag geschieht in einem Augenblicke; die Gränzen des Tages und der Nacht laufen in einander; in dem-

demſelbigen Augenblicke, wo der Tag aufhört, fängt die Nacht an, ſo wie in demſelbigen Augenblicke, wo die Nacht aufhört, der Tag anfängt.

Nun weiter: Homer braucht dieſe allgemein bekannte Wahrheit nicht etwa als einen Gemeinplatz; ſondern zur Erklärung einer Begebenheit, die ſich zu dieſer allgemein bekannten Wahrheit, wie die Folge zum Grunde verhalten ſollte: "Im „Lande der Läſtrygonen, ſagt er, hört der eine Hirt, „durch ſein Hineintreiben, in demſelbigen Augenblick „die Rinder zu weiden auf, in welchem der andere „Hirt, durch ſein Hinaustreiben, die Schaafe zu „weiden anfängt; ſo wie dieſer andere, durch ſein „Hineintreiben, in demſelbigen Augenblicke die „Schaafe zu weiden aufhört, in welchem der eine, „durch ſein Hinaustreiben, die Rinder zu weiden „anfängt, aus dem Grunde, weil (εγγυς γαρ u.ſ.w.) „in demſelbigen Augenblicke, in welchem der Tag „aufhört, die Nacht anfängt, ſo wie in demſelbi„gen Augenblicke, in welchem die Nacht aufhört, „der Tag anfängt." Ein ſonderbarer Grund! Weil in demſelbigen Augenblicke, in welchem der Tag aufhört, die Nacht anfängt: ſo hört in demſelbigen Augenblicke der eine Hirt die Rinder zu weiden auf, in welchem der andere Hirt die Schaafe zu weiden anfängt! Wie? wenn dieſer Grund nicht ſowohl auf die Handlung der Läſtry-

gönischen Hirten, die unmittelbar vor Augen liegt, als vielmehr auf den Zweck dieser Handlung, der nicht unmittelbar, sondern nur in dieser Handlung vor Augen liegt, paßte? — würde er darum aufhören, ein Grund dieser Handlung zu seyn? Nichts weniger, als das. Ich muß einen Augenblick wiederhohlen. Der Zweck des Geschäfts, das die Aegyptischen Priester beim jedesmahligen Anfange des bürgerlichen Tages mit 360 Gefäßen zu Stande brachten, war einerlei mit dem Zweck des Geschäfts, das der Trinakier beim jedesmahligen Anfange des Tages und beim jedesmahligen Anfange der Nacht mit 350 Rindern und mit 350 Schaafen zu Stande brachte, d. i., sowohl der Aegypter, als der Trinakier suchten beide durch ihr Geschäft nichts anders, als die Bezeichnung des Zählens ihres Jahrs zu bewerkstelligen; nur mit dem Unterschiede, daß, da der Aegypter sein Jahr nach bürgerlichen Tagen zählte, der Trinakier das seinige nach natürlichen Tagen und Nächten zählte. Wie aber der Trinakier die Bezeichnung des Zählens seines Jahrs mit Schaafen und Rindern vermittelt habe, konnten wir auf der Insel Trinakia nicht erfahren. Darum gingen wir einige Schritte weiter, ins Land der Lästrygonen, und fanden hier, was wir suchten, nämlich: Schaafe und Rinder; und in der Wiederhohlung der mit diesen Schaafen und Rin-

dern

dern vorgenommenen Handlung die Art und Weise, wie der Trinakier die Bezeichnung des Zählens seines Jahrs mit Schaafen und Rindern zu Stande gebracht habe.

Demnach hätten die Läſtrygoniſchen Hirten beim Weiden ihrer Schaafe und Rinder jene ſo äußerſt präcis beſtimmte Ordnung nicht etwa zum Zeitvertreib oder aus ſonſtigen Urſachen, die die Scholiaſten angeben [x]), ſondern lediglich aus dem Grunde beobachtet, weil ſie durch dieſe ſo äußerſt präcis beſtimmte Ordnung des Weidens ihrer Schaaf- und Rinderheerden die Bezeichnung des Zählens eines aus natürlichen Tagen und natürlichen Nächten beſtehenden Jahrs hätten bewerkſtelligen wollen. Daß dieß nun aber nicht eine beliebig erſonnene Hypotheſe, ſondern wirklich der Fall ſey, erhellet unwiderſprechlich aus dem Grunde, den Homer in den Worten:

"ἐγγὺς γὰρ νυκτὸς τε καὶ ἤματος εἰσὶ κέλευθοι;"

von dieſer ſo äußerſt präcis beſtimmten Ordnung, die im Lande der Läſtrygonen in Anſehung des Weidens der Schaaf- und Rinderheerden beobach-

 tet

x) z. B. daß es in der Gegend viele Hornbremſen gegeben hätte, die als der Grund anzuſehen wären, warum das Rindvieh bei Nacht, und das Wollvieh bei Tage auf die Weide getrieben worden.

tet worden, angibt. Nämlich: wenn jemand ein aus natürlichen Tagen und Nächten bestehendes Jahr zählen will: so muß er in demselbigen Augenblicke mit dem Zählen der natürlichen Tage den Anfang machen, in welchem die natürliche Nacht aufhört; so wie er in demselbigen Augenblicke mit dem Zählen der natürlichen Nächte den Anfang machen muß, in welchem der natürliche Tag aufhört, aus dem Grunde, weil die κελευθοι νυκτος τε και ηματος εγγυς sind, d. i., aus dem Grunde, weil der natürliche Tag in demselbigen Augenblicke anfängt, in welchem die natürliche Nacht aufhört, und umgekehrt, weil die natürliche Nacht in demselbigen Augenblicke anfängt, in welchem der natürliche Tag aufhört. Was kann simpler seyn, als das? Ferner: wenn jemand das Zählen eines, aus natürlichen Tagen und Nächten bestehenden, Jahrs bezeichnen und zwar durch die successive Wiederhohlung einer an Schaafen und Rindern vorgenommenen Handlung, die hier in dem abwechselnden Hinaus- und Hineintreiben derselben besteht, — bezeichnen will: so muß er, wenn er, z. B. durch das Hinaustreiben der Rinder die Bezeichnung des Zählens der Tage, und durch das Hinaustreiben der Schaafe die Bezeichnung des Zählens der Nächte seines aus natürlichen Tagen und Nächten bestehenden Jahrs vermitteln will, in

dem-

demſelbigen Augenblicke, am Morgen, die Rinder hinaustreiben, in welchem die Schaafe hineingetrieben werden; ſo wie er im demſelbigen Augenblicke, am Abend, die Schaafe hinaustreiben muß, in welchem die Rinder hineingetrieben werden, aus dem Grunde, weil er durch das Hinaustreiben der Rinder, am Morgen, mit der Bezeichnung des Zählens der natürlichen Tage, und durch das Hinaustreiben der Schaafe, am Abend, mit der Bezeichnung des Zählens der natürlichen Nächte ſeines Jahrs den Anfang macht; der Tag aber in demſelbigen Augenblicke anfängt, in welchem die Nacht aufhört, ſo wie die Nacht in demſelbigen Augenblicke anfängt, in welchem der Tag aufhört, d. i., aus dem Grunde, weil die Homeriſchen Worte:

αγγυς γαρ νυκτος τε και ηματος εισι κελευθοι;

ihrer urſprünglichen Beſtimmung nach, nicht auf die, von den Läſtrygoniſchen Hirten mit ihren Schaaf- und Rinderheerden vorgenommene Handlung, die unmittelbar vor Augen liegt, ſondern auf den Zweck dieſer Handlung, der nicht unmittelbar, ſondern nur in dieſer Handlung vor Augen liegt, als Grund bezogen werden ſollten. — Die Läſtrygonen zählten ihr Jahr nicht nach bürgerlichen Tagen, ſondern nach natürlichen Tagen und Nächten, und machten mit dem Zählen der natürlichen Tage in demſelbigen Augenblicke den Anfang, in

welchem die natürliche Nacht aufhört; so wie sie mit dem Zählen der natürlichen Nächte in demselbigen Augenblicke den Anfang machten, in welchem der natürliche Tag aufhört, weil — der natürliche Tag in demselbigen Augenblicke anfängt, in welchem die natürliche Nacht aufhört; so wie die natürliche Nacht in demselbigen Augenblicke anfängt, in welchem der natürliche Tag aufhört; oder ὁτι νυκτος τε και ηματος κελευθοι εισι ἐγγυς! Kann etwas simpler seyn, und verständlicher gesagt werden? [1])

Warum es aber gleichwohl in der Homerischen Stelle nicht so verständlich gesagt ist; warum in dieser Stelle die Worte: ἐγγυς γαρ νυκτος τε και ηματος εισι κελευθοι; nicht auf das, was durch die, von den Läſtrygoniſchen Hirten mit ihren Schaaf- und Rinderheerden vorgenommene Handlung bezweckt worden, ſondern auf dieſe Handlung ſelbſt, als Grund, bezogen ſind, darüber iſt die Auskunft leicht. Schon das wenige, was Homer von den Läſtrygonen ſagt, gibt ſattſam zu erkennen, welche genaue Kenntniß er von ihnen gehabt habe. Sie waren, nach ihm, nicht gewöhnlichen Menſchen, ſondern Rieſen gleich [2]), die gewöhnliche Men-

[1]) Eine andere Erklärungsart dieſer Stelle ſiehe in den Zuſätzen.

[2]) Odyſſ. κ, 120. ουκ ανδρασιν εοικοτες, αλλα γιγασιν.

Menſchen, wie Fiſche, an Spieße ſteckten, und nach dem Beiſpiel ihres Königes, Antiphates [1]), auffraßen [2]). Nun hatte Homer unter andern Abenteuerlichkeiten, die von dieſer Menſchenfreſſenden Rieſennation im Gerüchte verbreitet waren, auch davon gehört: daß bei ihr die Hirten das Vieh Tag und Nacht auf die Weide trieben, und zwar in der beſtimmten Ordnung, daß in demſelbigen Augenblicke, in welchem z. B. der eine Hirt die Rinderheerden hinaustrieb, der andere die Schaafheerden hineintrieb. Die Neuheit und das Ungewöhnliche der Sache ließen ihn das Gerücht wegen des Grundes dieſer ſo auffallenden Sonderbarkeit befragen. Dieſer Grund hatte ſich nun im Gerüchte noch erhalten, und zwar ſo erhalten, daß er ſich zunächſt, nicht auf dieſe auffallende Sonderbarkeit, ſondern auf den Zweck dieſer anſcheinenden Sonderbarkeit, d. i., darauf bezog, daß vermittelſt ihrer die Bezeichnung des Zählens eines aus natürlichen Tagen und Nächten beſtehenden Jahrs bewerkſtelliget wurde. Von dem letztern konnte nun Homer unmöglich wiſſen; und eben weil er das nicht konnte: ſo konnten auch ſeine, aus dem mangelhaften Gerücht zuſammengeſetzten, Nachrichten über die Merkwürdigkeiten des Läſtrygoniſchen

[1]) Ebendaſ. v. 116.

[2]) Ebendaſ. v. 124.

Landes in keinem andern Zusammenhange stehen, als in welchem wir sie bei ihm würklich finden: Im Lande der Lästrygonen treibt der eine Hirt in demselbigen Augenblicke die Rinder auf die Weide, in welchem der andere Hirt die Schaafe von der Weide treibt, weil der natürliche Tag in demselbigen Augenblicke anfängt, in welchem die natürliche Nacht aufhört — διοτι νυκτος τε και ἡμερας κελευθοι εισι εγγυς!

Demnach wäre die Beschaffenheit des Geschäfts, das der Trinakier beim jedesmaligen Anfange des Tages und beim jedesmahligen Anfange der Nacht mit 350 Schaafen und mit 350 Rindern zu Stande brachte, und welches mit dem jedesmahligen Anfange des Tages und der Nacht im Zusammenhange stand, in so weit sicher ausgemittelt, daß es lediglich die Bezeichnung des Zählens eines aus 350 Tagen und 350 Nächten bestehenden Jahrs betroffen habe. Eben weil es diese und zwar lediglich diese betraf: so mußte es beim jedesmahligen Anfange des Tages und beim jedesmahligen Anfange der Nacht ausgerichtet werden. Denn wenn eine bestimmte Zahl von Tagen und Nächten gezählt, und die gezählten Einheiten bezeichnet werden sollen, so muß es von ihrem Anfange an geschehen, und die Bezeichnung den Actus des Zählens begleiten. Darum stand es mit dem jedesmahli-

mahligen Anfange des Tages und mit dem jedesmahligen Anfange der Nacht nicht weniger im Zusammenhange, als in jeder gegebenen Zahl Eine Einheit mit der Andern im Zusammenhange steht.

Was sich nun vorläufig weiter aus der angegebenen Bestimmung der auf der Insel Trinakia weidenden Heerden ergibt, leuchtet von selbst ein. Sie wurden zur Bezeichnung des Zählens von Tagen und Nächten, und zwar, in wie fern der Schluß von ihrer Zahl auf die Zahl der Tage und Nächte gilt, deren Zählen durch sie bezeichnet werden sollte; — zur Bezeichnung des Zählens von 350 Tagen und 350 Nächten, d. i., zur Bezeichnung des Zählens eines aus 350 bürgerlichen Tagen bestehenden Jahrs gebraucht. Ein aus 350 Tagen und Nächten bestehendes Jahr hat mehr Aehnlichkeit mit einem Mond- als mit einem Sonnenjahr. Ein dergleichen Mondjahr findet sich auch sonst noch hin und wieder im Alterthume, z. B., bei den Römern. Es könnte also gar wohl ein aus 350 Tagen und 350 Nächten bestehendes Mondjahr seyn, dessen Zählen der Trinakier durch 350 Rinder und 350 Schaafe bezeichnet habe.

Aber nun geht mit diesen 350 Schaafen und 350 Rindern, so wie mit den 350 Tagen und 350 Nächten, deren Zählen durch diese Schaafe und Rin-

Rinder bezeichnet würde, eine merkwürdige Veränderung vor: zwei Nymphen, Lampetie und Phaethusa, waren ihre Hüterinnen!

Hüterinnen, versteht sich, nicht sowohl der Schaafe und Rinder, als vielmehr der Tage und Nächte, deren Zeichen Schaafe und Rinder waren.

Die Bestimmung der Nymphen war also Tage und Nächte zu hüten. Was waren die beiden Nymphen? Töchter des Helios, sagt Homer, d. i., nach dem simpelsten Wortverstande, bürgerliche Tage, weil die aus natürlichen Tagen und Nächten zusammengesetzten bürgerlichen Tage, in so fern als die Sonne durch ihren Aufenthalt über und unter unserm Horizonte beide macht, in der alten Sprache Kinder des Helios sind. Zwei bürgerliche Tage also sollen hüten — natürliche Tage und Nächte, und zwar nicht natürliche Tage und Nächte überhaupt, sondern die natürlichen Tage und Nächte eines Mondjahrs. Wie ist das zu verstehn? Da die beiden Nymphen in eben dem Verhältnisse Zeichen von bürgerlichen Tagen sind, in welchem es die Schaafe und Rinder von natürlichen Tagen und Nächten sind: so sehen wir zuvörderst, durch die Hinzukunft dieser beiden Nymphen zu den 350 Schaafen und 350 Rindern, die durch Schaafe und Rinder bezeichneten 350 Tage

und

und Nächte des trinakiſchen Mondjahrs um zwei bürgerliche Tage vermehrt werden. Daraus würde folgen, daß dem durch Schaafe und Rinder bezeichneten trinakiſchen Mondjahre von 350 Tagen zur Vollzähligkeit noch zwei bürgerliche Tage gefehlt hätten. Und damit iſt der Ausdruck klar. In wie fern nämlich unter den 350 Rindern und Schaafen, als Zeichen von 350 bürgerlichen Tagen, ein Mondjahr verſtanden wird, dem zur Vollzähligkeit noch zwei bürgerliche Tage fehlen; in ſo fern konnte von den beiden Nymphen, als Zeichen für dieſe noch fehlende beiden bürgerlichen Tage, geſagt werden, daß ſie die Heerden, d. i., das durch Heerden bezeichnete unvollſtändige trinakiſche Mondjahr hüteten. Zufolge ihrer Bedeutung, als bürgerlicher Tage, hüteten oder bewahrten (φυλασσει) die beiden Nymphen in ihrem Innern die Zeittheile, die dem trinakiſchen Mondjahre zur Vollzähligkeit noch fehlten. In wie fern ſie dieß thaten, in ſo fern bewahrten oder hüteten ſie das trinakiſche Mondjahr ſelbſt. Das trinakiſche Mondjahr ging aber unter der Geſtalt von Schaafen und Rindern auf der Inſel Trinakia auf der Weide. Daher hüteten oder bewahrten ſie auf der trinakiſchen Inſel Schaafe und Rinder, ohne gleichwohl etwas anderes, als Hüterinnen und Bewahrerinnen des trinakiſchen Mondjahrs zu ſeyn.

Hüten

Hüten und bewahren also, wenn es von den beiden Nymphen in Beziehung auf die trinakischen Heerden gesagt wird, heißt eigentlich nichts anders, als durch eine, von der Art, wie die 350 natürlichen Tage und Nächte des trinakischen Mondjahrs durch 350 Schaafe und durch 350 Rinder bezeichnet wurden, verschiedene Art von Bezeichnung die Zeittheile bezeichnen, die dem 350tägigen trinakischen Mondjahr zur Vollzähligkeit noch fehlten, und mithin eben so viel, als vollzählig machen oder ergänzen. Da nun die beiden Nymphen Hüterinnen der Heerden sammt und sonders waren, d. i., da sie durch ihren Werth, als bürgerliche Tage sowohl die natürlichen Tage, als die natürlichen Nächte vollzählig machen sollten, die dem trinakischen Mondjahre noch fehlten, und nach der Art, wie der Trinakier sein Mondjahr zählte, Tage und Nächte besonders abgetheilt waren: so muß man, um den vollständigen Ueberschuß der Zeittheile zu erhalten, die dem trinakischen Mondjahr von 350 Tagen durch Hinzukunft der beiden Nymphen noch hinzukommen, beider Abtheilung beide Nymphen, als bürgerliche Tage, hinzufügen. Die eine Abtheilung besteht aus 350 natürlichen Tagen, so wie die andere Abtheilung aus 350 natürlichen Nächten besteht. Wenn 350 natürlichen Tagen zwei bürgerliche Tage, als

Zeit-

Zeittheile überhaupt, und 350 natürlichen Nächten ebenfalls zwei bürgerliche Tage, als Zeittheile überhaupt hinzugezählt werden: so werden aus 350 natürlichen Tagen und 350 natürlichen Nächten 354 natürliche Tage und 354 natürliche Nächte, und mithin 354 bürgerliche Tage.

Also bestand das trinakische Mondjahr aus 354 bürgerlichen Tagen! — Eine in mehr, als einer Hinsicht äußerst merkwürdige Thatsache! Denn das älteste Jahr der Griechen, wie der alten Welt, überhaupt, war ein Mondjahr von 354 bürgerlichen Tagen [x]).

Wir wollen deßhalb die trinakischen Heerden, d. i., das 350tägige unvollständige trinakische Mondjahr im Verhältniß zu den beiden sie hütenden Nymphen, d. i., im Verhältniß zu den Zeittheilen, die ihm zur Vollzähligkeit durch die Hinzukunft dieser beiden Nymphen noch hinzukommen, in nähern Augenschein nehmen, und erwarten, ob sich nicht daher ein weiterer Aufschluß übers Ganze ergeben möchte.

Zuerst ist so viel außer Streit, daß 350 Tage und 350 Nächte kein Sonnenjahr seyn können, sondern — falls sie überall ein Jahr seyn sollen — ein Mondjahr seyn müssen. Und gleichwohl sind die

[x]) S. Goguet de l'origine des loix &c. Lib. III. c. 3. art. 2. §. 2.

die Heerden, deren sich der Trinakier zur Bezeichnung des Zählens der 350 Tage und 350 Nächte, als der Zahl der Zeittheile seines seyn sollenden Mondjahrs bediente, nicht, wie es in diesem Fall seyn müßte, Heerden des Mondes, sondern Heerden der Sonne (αγελαι ἡλιου). Wie ist der Widerspruch zu heben? — Ferner thut die Sonne zu diesem aus 350 Tagen und 350 Nächten bestehenden vermeintlichen Mondjahr dadurch, daß sie mit der Neära zwei Töchter, die Lampetie und Phaetusa, als Hüterinnen dieser 350 Tage und 350 Nächte, d. i., als Vollzähligmacherinnen des unvollständigen trinakischen Mondjahrs, erzeugt, noch 4 Tage und 4 Nächte hinzu. Wie kann die Sonne zu irgend einem Mondjahre Tage hinzuthun, um das Mondjahr voll zu machen, und wie ist der Widerspruch zu heben? — Er wird sich von selbst heben dieser Widerspruch, wenn wir nur auf den Weg merken, den ein noch auf der untersten Stuffe der Cultur stehendes Volk einschlagen mußte, um sich irgend eine, für die ersten Bedürfnisse des Lebens hinreichende Zeiteinrichtung zu verschaffen.

Weil sich der Mondslauf eher zählen läßt, als der Sonnenlauf: so war auch die erste Zeiteinrichtung der alten Welt nach dem Mondlaufe berechnet. Schriftsteller, die in Zeiten lebten, wo es bereits einen regulirten Kalender und ein ordentliches Sonnenjahr gab,

gab, nehmen die Cultur ihrer Zeiten zum Maßstabe der Beurtheilung jener ersten Zeiteinrichtung der alten Welt an, und sagen, daß das Jahr dieses oder jenen alten Volkes aus einem Monate bestanden habe. So sagt z. B. Eudoxus von den Aegyptern [1]), daß sie den Monat ein Jahr genannt hätten, und Plutarch. [2]), daß ihr Jahr nur aus einem Monate bestanden habe. Quidam, "setzt Plinius [3]) noch hinzu," lunae senio annum determinabant. Als ob ein Monat nicht auch ein Monat seyn könnte und nothwendiger Weise ein Jahr seyn müßte! — Die erste Zeiteinrichtung also hob mit Berechnung der Mondperiode an. Weil aber den Menschen vor allem andern daran lag, die Wiederkehr der Jahrszeiten bestimmt vorher zu wissen, und die Jahrszeiten wohl in einer Sonnenperiode, nicht aber in einer Mondperiode bestimmt wiederkehren: so fielen sie schon früh darauf, zu untersuchen und auszumitteln, wie vielmahl die Mondperiode in der Sonnenperiode enthalten sey. Daher entstanden die so genannten Mondjahre der frühern Zeit, die ihres Entstehungsgrundes zufolge mehr

1) Τον μηνα ενιαυτον ειναλλην; ap. Procl. in Plat. Tim. pag. 31.

2) Αιγυπτιοις μηνιαιος ην ὁ ενιαυτος; In Numa p. 72.

3) Lib. VII. 48.

mehr unvollkommne Sonnenjahre, als eigentliche Mondjahre waren. Und eben weil sie dieß waren, weil sie aus der Vergleichung der Mondperiode mit der Sonnenperiode als unvollkommne Sonnenjahre entstanden waren: so konnte ihre Verbesserung auch nur auf dem Wege geschehen, der zu ihrer Entstehungsart überhaupt geführt hatte, d. i., man verglich die zusammengesetzte Mondperiode, die der einfachen Sonnenperiode gleich kommen sollte (das Mondjahr mit dem Sonnenjahre), mit dieser einfachen Sonnenperiode, und vermehrte oder verminderte erstere um so viel, als die Beobachtungen bei dieser Vergleichung gelehrt hatten. Wenn man nun den 350 Tagen und Nächten des trinakischen Mondjahrs zwei vom Helios gezeugte Nymphen, als diejenigen Zeittheile, die den Tagen und Nächten des trinakischen Mondjahrs zur Vollzähligkeit noch fehlten, hinzukommen sieht: kann man denn in dieser Hinzukunft etwas anderes, als die Verbesserung jener bis zu 350 Tagen und 350 Nächten zusammengesetzten Mondperiode sehen, die aus der fortgesetzten Vergleichung derselben mit der einfachen Sonnenperiode entsprang? Noch mehr: die Mutter der beiden Nymphen, d. i., der Zeittheile, die dem trinakischen Mondjahre von 350 bürgerlichen Tagen noch hinzugesetzt wurden, hieß Neära (Νεαιρα), Neuerung. Was bezeichnen Tage

der

der Neuerung, die einer zusammengesetzten Mondperiode von 350 bürgerlichen Tagen hinzugesetzt werden, in Beziehung auf diese zusammengesetzte Mondperiode anders, als eine mit dieser zusammengesetzten Mondperiode vorgenommene Neuerung? Und, da Neuerung eines Jahrs nichts anders, als Reform eines Jahrs ist: was können denn Tage, die die Neuerung zur Mutter, und die Sonne zum Vater haben, durch ihre Hinzukunft zu einer zusammengesetzten Mondperiode von 350 Tagen anders, als eine Reform dieser zusammengesetzten Mondperiode bezeichnen, die aus der Vergleichung derselben mit der einfachen Sonnenperiode entsprang? Dadurch, daß die Sonne der bis zu 350 Tagen und Nächten gesteigerten trinakischen Mondperiode noch 4 Tage und 4 Nächte hinzufügt, wird uns gleichsam das Resultat, das aus der Vergleichung dieser zusammengesetzten trinakischen Mondperiode mit der einfachen Sonnenperiode entsprungen war, vor Augen gestellt.

Und hiermit, denke ich, ist der erwartete Aufschluß, nach welchem das Ganze begreiflich werden sollte, gegeben. Man brauchte die 354tägige trinakische Mondperiode, die schon an und für sich nichts anders, als eine Art luni-solarischen Jahrs war, zum Maße des Sonnenjahrs. Daher waren die Heerden, als Zeichen dieses Maßes, nicht

Heerden des Mondes, sondern Heerden der Sonne; und daher war die ganze Insel, wo sich diese unvollkommne zeitbestimmende Anstalt befand, ein Eigenthum der Sonne, eine Sonneninsel (Νησος Ηλιου) [1]).

Nun noch ein Wort von dem epischen Gebrauche, den Homer von den trinakischen Heerden gemacht hat. Daß auf der Insel Trinakia Schaafe und Rinder und zwar 350 Schaafe und 350 Rinder weideten, war Thatsache und Ueberlieferung; so wie es auch Thatsache und Ueberlieferung war, daß diese Schaafe und Rinder von den beiden Sonnentöchtern, der Lampetie und Phaetusa gehütet wurden. Nun aber wird Ulyß von der Circe und dem Wahrsager Tiresias ernstlich gewarnt, sich an diesen Heerden nicht zu vergreiffen, weil ihn sonst mit seinen Gefährten und seinem Schiffe großes Unglück treffen würde, welche Warnung auch in Erfüllung geht, indem das Schiff durch einen Blitz zerschmettert wird [2]). Ist das auch Thatsache und Ueberlieferung, oder wie kommt Homer zu dieser Dichtung? Man wird ihrem Grunde leicht auf die Spur kommen, wenn man bedenkt, daß in Aegypten, eben so wie in der alten Welt überhaupt, an allen Gegenständen, deren man sich zu Zeichen

[1]) Odyss. B. 12. v. 269.

[2]) Odyss. B. 12. v. 415. Ζευς εμβαλε νηι κεραυνον.

Zeichen für Etwas bediente, das Prädicat der Heiligkeit haftete. Sie waren heilig diese Gegenstände, nicht weil man sie zur Bezeichnung heiliger Sachen brauchte, sondern weil sie, als eine Gedächtnißschrift, dem Zwecke ihrer Bestimmung, als einer Schrift überhaupt, d. i., ein bleibendes Denkmahl für Etwas zu seyn, nur sehr unvollkommen entsprachen. Um diesem Mangel abzuhelfen, suchte man die Aufmerksamkeit auf sie ausschließlich zu richten, und dieß glaubte man am sichersten dadurch zu erreichen, daß man den Menschen, der sich ihrer zu Zeichen bediente, zu ihnen in ein näheres Verhältniß zu setzen suchte, als in welchem er zu ihnen von Natur stand, d. i., daß man sie heiligte. In Aegypten stand die Heiligkeit der Objecte, die zu Schriftzeichen dienten, unter bürgerlichen Gesetzen, so daß, wer sich z. B. an einer Katze oder an einem Hunde, als Schriftzeichen, vergriff, mit dem Tode, oder auf eine andere Weise bestraft wurde. Nun war in den ersten Zeiten Griechenlandes nicht allein eine Zeichenschrift im Gebrauch [1]), sondern diese

[1]) Die Art der vor seiner Zeit üblichen Schrift bezeichnet Homer ziemlich genau durch σήματα λυγρὰ. Λυγρὰ hießen diese σήματα, weil sie anzeigten, daß ihr Ueberbringer ums Leben gebracht werden sollte. Wie mögen sie dieß angezeigt haben? Höchst wahrscheinlich auf eine ähnliche

dieſe Zeichenſchrift war auch, eben ſo wie in Aegypten, heilig. Man ging ſogar ſo weit, daß man, eben ſo wie in Aegypten, die Namen der Sachen, die durch Objecte bezeichnet wurden, für Namen der heiligen Sprache ausgab, die ihren Urſprung unmittelbar von den Göttern ableiteten. Das magiſche Gewächs, mit ſchwarzer Wurzel und weiſſer Blume, nennen die Götter, ſagt Horher, μωλυ, das Verſchwinden, von μωλυειν, marcescere; d. i., der Name der durch die Pflanze mit ſchwarzer Wurzel und weiſſer Blume bezeichneten Sache (das Verſchwinden) heißt μωλυ, und iſt ein Wort der heiligen Sprache [1]). Was in Aegypten bis zu einer

Art, wie es auf den Siegeln, die in Aegypten Thieren zum Zeichen ihrer Reinheit aufgedrückt wurden, angezeigt war, daß derjenige, der ſich an ungeſiegelten Thieren vergriff, ums Leben gebracht werden ſollte: man ſahe darauf (nach dem Caſtor; beim Plutarch de Iſid. p. 77. ed. Squire) einen knieenden Menſchen mit auf dem Rücken gebundenen Händen, und einem an die Kehle geſetzten Degen: ανδρωπον εις γονυ καθεμενον και χειρας οπιθεν περιγεγραμμενας, εχοντα κατα της φαρυγγος ξιφος εγκειμενον.

[1]) Nach dieſer Erklärungsart, welche die Namen der Götterſprache für Namen von Sachen ausgibt, die aus dem Mangel des Vorhandenſeyns einer Buchſtabenſchrift, mit Objecten aufgezeich-

net

einer groſsen Vollkommenheit gediehen war, blieb in Griechenland nur der Anfang eines leichten Ver-

net worden, laſſen ſich im allgemeinen alle in dieſer Materie vorkommenden Umſtände begreifen. Es läßt ſich ohne Schwierigkeit begreiffen, warum von verſchiedenen Gegenſtänden eine zwiefache Benennung angeführet wird. Denn wenn ein Object, das, als ſolches, ſeinen beſtimmten Namen hat, zur Bezeichnung einer Sache gebraucht wird, die ebenfalls ihren beſtimmten Namen hat: ſo wird dieſem Objecte jedesmahl eine zweifache Benennung zu Theil: die eine hat es, als Benennung ſeiner ſelbſt, als Objects, und die andere hat es in Beziehung auf die Sache, deren Bezeichnung durch daſſelbe geſchahe. So hieß z. B., der Vogel κυμίνδις in Beziehung auf die Sache, deren Zeichen er war, χάλκις. Nach den im Texte angeführten Gründen waren die Objecte, deren man ſich zu Zeichen bediente, als Schriftzeichen, heilig; ſo wie die Namen der Sachen, die durch dieſe Objecte bezeichnet wurden, Namen der heiligen Sprache waren. Die Heiligkeit der Namen der durch Objecte bezeichneten Sachen auszudrücken, bediente man ſich des Ausdrucks: daß Götter ſie benamt hätten. Daher die zwiefache Benennung verſchiedener Gegenſtände durch die Sprache der Menſchen und die der Götter. Die Benennung, die die Sprache der Menſchen einem Objecte gibt, iſt die Benennung ſeiner ſelbſt, als Objects; und die Benennung, die die

Versuchs. Darum stand hier die Heiligkeit der Zeichenschrift nicht unter bürgerlichen Gesetzen, son-

Sprache der Götter einem Objecte gibt, ist die Benennung der durch dieß Object bezeichneten Sache.

Es läßt sich denken, daß ein Object, als Object, noch gar keinen Namen haben, und gleichwohl als Zeichen für irgend eine Sache gebraucht seyn könne. Und was in diesem Falle geschehen werde, ist leicht vorauszusehen: es kann nämlich von einem dergleichen Objecte keine zwiefache, sondern nur eine einfache Benennung, und zwar nur die Benennung durch die Sprache der Götter vorkommen. So verhält es sich mit der Pflanze von schwarzer Wurzel und weißer Blume, die die Götter μωλυ nannten. Als Pflanze hatte sie gar keinen Namen, weil Pflanzennamen zu Homers Zeiten überall selten seyn mußten. Sie war aber dennoch zur Bezeichnung des Begriffs des Verschwindens gebraucht und führte daher in Rücksicht auf diese Bezeichnung in der Sprache der Götter den Namen μωλυ. —

Köppens Vorstellungsart, der Göttersprache durch veraltete Sprache zu erklären sucht, befriediget mich nicht. — Falls Sprache der Götter veraltete Sprache heissen sollte: so könnte sie das, meiner Meinung nach, nur in so fern heissen, als das Unbekannte überhaupt von der Gottheit abgeleitet wird. Demnach ließe es sich denken, daß in verschiedenen Zeiten zwei verschiedene Benennungen (warum gerade nur zwei?)

sondern nur unter dem leichten Zwange einer Superstition: wer sich an den trinakischen Heerden, als

zwei?) eines Gegenstandes entstanden wären, deren eine die andere verdrängt, und in der Sprache der Menschen den Namen der gewöhnlichen Benennung in Beziehung auf die andere erhalten hätte. Diese andere Benennung wäre der einen der Zeit nach vorhergegangen, hätte sich nebenher noch durch Tradition mit der einen gleichzeitig erhalten, wäre aber außer Gebrauch und Umlauf gekommen, kurz man hätte nicht gewußt, woher sie gekommen, und hätte nach jenem Gebrauche, alles Unbekannte von Göttern abzuleiten, sich damit geholfen, daß Götter sie genannt hätten. Das ließe sich ohnzweifel denken, nur ließen sich gegen diese angebliche Möglichkeit mancherlei erhebliche Zweifel vorbringen. So kömmt z. B., bei der Erwähnung der Gegenstände, denen das Prädicat des Götternamens beigelegt wird, nicht immer dessen Correlat, der Name, mit dem die Menschen sie benannten, mit vor. Das magische Gewächs mit schwarzer Wurzel und weißer Blume hieß in der Sprache der Götter μωλυ. Wie es die Menschen nannten, sagt Homer nicht, eben darum weil sie es gar nicht genannt hatten: er kannte davon keinen Trivialnamen, weil es deren zu seiner Zeit überall nur wenige gab, und charakterisirte es daher, so gut er's konnte, durch die Pflanze mit schwarzer Wurzel und weißer Blume. Wenn daher die Voraussetzung, daß das μωλυ in der

als Zeichen für die Tage und Nächte des trinakischen Mondjahrs vergreift, den strafen die Götter! Dieß war die Thatsache und Ueberlieferung, aus der Homer seine Dichtung entlehnte, und zu einem neuen von Ulysses zu bestehenden Abenteuer brauchte.

Eine andere Art von epischer Einkleidung, die ebenfalls durch die trinakischen Heerden veranlaßt ward, ist bloß in der alten poetischen Sprache, und deren Unvermögen abstrakte Begriffe durch die eigentlichen Worte auszudrücken, gegründet. "Ει δε μοι" sagt der Helios in der unten angeführten Homerischen Stelle, in Beziehung auf die Gefährten des Ulysses, die sich an den trinakischen Heerden vergriffen hätten; "αι δε μοι" also, sagt er, "κ τισωσι βοων επισιμα αμοιβην;" d. i., wenn ihm nicht die Rinder ersetzt, und die Thäter, die sich

Sprache der Menschen gar keinen Namen gehabt hätte, richtig wäre: so fiele auch sofort die Erklärung veralteter Sprache hinweg, weil alsdann das Correlat fehlen würde, in Beziehung auf welches jene Erklärung nur allein möglich wäre; zu geschweigen, daß die Ableitung des Unbekannten von der Gottheit nur bei physischen und moralischen Ereignissen, deren Ursachen unbekannt sind, niemahls aber bei dergleichen Gegenständen Statt findet, wo es auf etymologische Untersuchungen in Ansehung des Ursprungs der Wörter ankömmt.

ſich an ihnen vergriffen hätten, verhältnißmäßig beſtraft würden: ſo würde er in den Hades untergehen und den Todten leuchten: δύσομαι εἰς ἄϊδαο καὶ ἐν νεκυσσι φαεινω. —

Wie kann der Helios ſo etwas ſagen? Wie kann er eine Drohung verheißen, die er ſeiner Natur nach nie in Erfüllung bringen kann? Denn die Worte: δύσομαι εἰς ἄϊδαο καὶ ἐν νεκυσσι φαεινω; wollen nicht etwa ſagen, daß er eine Richtung annehmen werde, vermöge deren der Erde ſein Licht entzogen und an einen andern Ort des Raumes verſetzt werden ſollte; ſondern, daß er überall an keinem Orte des Raumes ſcheinen, daß er aus der Natur der Dinge überall verſchwinden, daß er ins Nichtſeyn übergehen werde [1]). Wie kann der Helios oder irgend ein Menſch vom Helios ſo etwas ohne Ungereimtheit ſagen? Er muß alſo wohl etwas anders haben ſagen wollen. — Unter der Zahl der Heerden, deren Verminderung der Helios zum Bewegungsgrunde angibt, warum er in Hades untergehen und den Todten leuchten oder überall aus der Natur der Dinge verſchwinden wolle, ward, wie wir unten geſehen haben, die Zahl der Tage und Nächte des trinakiſchen Mondjahrs verſtanden, deren ſich der Trinakier zum Maße für die Ausmeſſung

[1]) Die Beweiſe hierzu ſtehen in der weiterhin vorkommenden Abhandlung über den Hader.

meſſung der Länge des Sonnenjahrs bediente. Die Verminderung der Zahl der Heerden kann alſo nur die Verminderung des Maßes bedeuten wollen, das der Trinakier zur Ausmeſſung der Länge des Sonnenjahrs gebrauchte. Wenn demnach der Helios ſagt; er werde in den Hades untergehen und den Todten leuchten, d. i., wenn er ſagt, er werde überall nicht mehr ſcheinen, falls die Zahl der trinakiſchen Heerden vermindert würde; ſo iſt das eben ſo viel, als ob er ſagte: er werde überall nicht mehr ſcheinen, falls das Maß vermindert würde, deſſen ſich der Trinakier zur Ausmeſſung der Länge des Sonnenjahrs bediente. Aber was iſt nun für ein Zuſammenhang unter den beiden Sätzen? Warum ſoll die Verminderung des Maßes, mit welchem der Trinakier die Länge des Sonnenjahrs maß, das gänzliche Aufhören des Scheinens der Sonne zur unausbleiblichen Folge haben?

In einem berühmten Beiſpiele aus der neueren Geſchichte iſt der zu erwartende Aufſchluß über den vorliegenden Fall beinahe ganz enthalten. — Als die Engländer nach Otahiti kamen, zogen unter anderen die Taſchenuhren der Ankömmlinge die beſondere Aufmerkſamkeit der Tahitier auf ſich. Sie konnten ſich nicht überreden, daß die Engländer, die ihre Taſchenuhren ſo oft anſahen, dieſelben

ohne

ohne allen Zweck so oft hätten ansehen sollen. Man belehrte sie also, daß diese Taschenuhren ein Werkzeug wären, an welchem die gleichförmige Bestimmung der Zeit wahrgenommen werden könnte; und nachdem man ihnen dieses begreiflich gemacht hatte: so nannten die Tahitier diese die Zeit gleichförmig bestimmende Werkzeuge die kleine Sonne. Wie würde der Tahitier sich ausgedrückt haben, wenn er die, diesen so genannten kleinen Sonnen eigenthümliche, die Zeit bestimmende Eigenschaft hätte benennen wollen? Der Analogie nach zu urtheilen, würde er gesagt haben: die kleine Sonne leuchte, wie die große! Ueberall benennt eine ungebildete Sprache abgezogene Begriffe durch Eigenschaften der Dinge, die mit diesen abgezogenen Begriffen die meiste Aehnlichkeit haben. So war es der Fall in der Otahitischen, und so war es der Fall in der Homerischen oder Vorhomerischen Sprache. Beide benannten die abgezogenen Begriffe des Zeitbestimmens durch die Eigenschaft des Objects, das mit dieser Eigenschaft der ganzen Welt zur Zeitbestimmung vorleuchtet: statt die Zeit des Sonnenjahrs oder die Zeit überhaupt bestimmen, war in ihnen der herrschende Ausdruck: leuchten! — Leuchten also heißt, in der alten Sprache, die Zeit oder eigentlicher die Länge der Zeit des Sonnenjahrs bestimmen. Was kann nun

der

der Helios damit ſagen wollen, daß er überall nicht leuchten werde, falls die trinakiſchen Heerden vermindert würden? — Dieſes: daß, falls die Heerden, d. i., falls das Maß vermindert würde, nach welchem, vermittelſt des Leuchtens des Helios, das Sonnenjahr gemeſſen werden ſollte, er fernerhin gar nicht mehr leuchten, d. i., er fernerhin gar nicht mehr durch ſein Leuchten im Verhältniß zu dem verminderten Maße die Länge des Sonnenjahrs beſtimmen werde. So ſimpel ſind alle ſo genannte mythologiſche Hiſtörchen! Wer kann eine Sache richtig meſſen, der mit einem falſchen Maße mißt?

Zu Otahiti alſo und auf der Inſel Trinakia heißt die Zeit beſtimmen, leuchten. In wie fern die beiden Nymphen, die der Helios zu Hüterinnen der trinakiſchen Heerden beſtellte, Bezeichnerinnen der Tag- und Nachttheile waren, die dem trinakiſchen Jahre, ſeit der mit demſelben vorgenommenen Veränderung, noch über die 330 Tage hinzugekommen waren: in ſo fern waren ſie die eigentlichen Beſtimmerinnen dieſes Jahrs. Daher ſind auch ihre Namen, als Beſtimmerinnen der Zeit überhaupt, von der Eigenſchaft ihres Vaters entlehnt, durch die er einzig die Zeit beſtimmt: ſie heiſſen Phaethuſa und Lampetie, und leuchten im Namen [x]).

Daß

[x]) Nach den beiden alten Sprachformen Λαμπετιη und Φαεθω.

Daß nun in dem frühesten Alterthume ein Jahr von 354 Tagen vorhanden gewesen sey, wäre durch die trinakischen Heerden zur Gnüge erwiesen. Ob aber dieß Jahr gerade das sey, was man in den ältesten Zeiten unter dem Zeus verstand, ob Zeus in den ältesten Zeiten nichts anders, als das personificirte Zeichen für dieß Jahr gewesen sey, ist eine andere Frage. Außer den Gründen, die bereits im Phamenophis für die Behauptung angeführt worden, daß den ältesten Griechen Zeus ein Jahr überhaupt bedeutet habe [1]), erhellet dieß auch noch aus jener alten Dichtersprache, die dem Zeus den Kronus zum Vater gibt [2]) und ihn, nachdem er so eben ein Jahr erreicht hatte, seinen Vater entthronen läßt [3]). Kronus bedeutet, nach einem vortrefflichen Scholion des Etymologikons, nicht die Zeit überhaupt, sondern die Zeit eines Jahrs von χρω, ich vollende, Vollendung der Zeit durch die Gestirne. Es ist leicht zu erachten, daß der Kronus der Griechen, als ihr ältestes Jahr, eben nicht das vollkommenste gewesen seyn werde, und daher bald von einem andern, mehr voll-

[1]) Phamenophis S. 245 u. f. in der Anmerkung.

[2]) Hesiod. Theog. 457.

[3]) Ibid. 492 - 496.

Επιπλομενου δ' ενιαυτου —
ὃν γονον αψ ανεηκε —
Κρονος — νικηθεις τηχνησι παιδος u. s. w.

vollkommnern, verdrängt werden müssen. So wie fern dieß andere durch das erstere veranlaßt ward, in so fern hatte Zeus, als das vollkommnere Jahr, den Kronus zum Vater, und in wie fern das erstere von dem andern verdrängt ward, in so fern stürzte Zeus seinen Vater vom Throne, regierte statt seiner die Zeit. Es versteht sich aber von selbst, daß das erstere unvollkommne Jahr nicht eher von einem andern verdrängt werden können, bis dieß andere vollkommen regulirt war. Daher stürzt Zeus seinen Vater nicht eher vom Throne, bis er ein Jahr alt, ein vollkommen regulirtes Jahr war.

Und nun wollen wir aus der anfangs angezogenen Homerischen Stelle, nach der Zeus auf einer Reise zum Νυσσαιος zwölf Tage zubringt, beweisen, daß er wirklich gerade das 354 tägige Jahr bedeutet habe, dessen Zählen auf der Insel Trinakia durch Schaafe und Rinder bezeichnet wurde. Den trinakischen Heerden war noch eine Eigenschaft eigenthümlich, die sich sonst nicht leicht bei Heerden findet: sie vermehrten sich weder durch Fortpflanzung, noch verminderten sie sich durch Absterben: γονος δ' ε γινεται αυτων, ουδε ποτε φθινυθουσι; sagt Homer. In wie fern sich diese Sonderbarkeit nicht auf die Heerden, sondern auf das beziehen kann, was diese Heerden bezeichneten, d. i., nur

auf

auf das trinakische Jahr von 354 Tagen: in so fern ist der Sinn der Worte dieser: daß der Trinakier nie mehr, als 354 Tage in die jährliche Rechnung gebracht habe. Eine sonderbare Anmerkung! Als ob jemand, der ein Jahr von 354 Tagen hat, in die jährliche Rechnung auch mehr als 354 Tage bringen könnte! Oder als ob er anderswo, als in der jährlichen Rechnung, Tage in Rechnung bringen könnte! Wir wollen indeß unsere Verwunderung nicht zu vorlaut werden lassen. Der letztere Fall, d. i., der Fall läßt sich denken, wo jemand außer den Tagen, die er in die jährliche Rechnung bringt, noch anderswo welche in Rechnung bringt. So brachte zum Beispiel der Aegypter, in der frühern Zeit, in die jährliche Rechnung nie mehr als 360 Tage, und berechnete außerdem noch 5 Tage, die er mit den 360 Tagen seiner jährlichen Rechnung nicht eine Tagsumme ausmachen, sondern, als eine besondere, für sich bestehende, Zeitbestimmung neben der seiner jährlichen Rechnung bestehen ließ: ich meine die fünf Zusatztage, die die Geburtstage eben so vieler Götter waren. Der Grund davon ist klar. Abgerechnet, daß noch heut zu Tage jede Kalenderreform ihre Schwierigkeiten hat: so hatte sie doch deren in der alten Welt bei weitem mehrere. Feste, Zusammenkünfte, Ackerbau u. d. g. waren an die einmahl angenommene jährliche Rech-

nung geknüpft, und konnten, ohne groſſe Unordnung des Ganzen, davon nicht getrennt werden. Darum brachten die Völker, die sehr wohl einsahen, daß sie die jährliche Rechnung zu kurz angenommen hätten, den etwanigen Ueberschuß in der jährlichen Rechnung nie in Anschlag, und machten daraus lieber ein Fest, das so lange dauerte, als der Ueberschuß betrug, d. i., das Fest der Epagomenen, als der Tage, die zwar zum Jahre mit gehören, aber in der jährlichen Rechnung selbst nie in Betracht kamen. So war es der Fall in Aegypten, in Persien [1]), unter den Arabern und beinahe bei allen Völkern der alten Welt. Und was lernen wir nun aus jener besondern Eigenthümlichkeit der trinakischen Heerden, daß sie sich weder durch Fortpflanzung vermehrten noch durch Absterben verminderten? Dieses: daß das trinakische Jahr Zusatztage, Epagomenen hatte, die in der jährlichen Rechnung desselben zu 354 Tagen nicht mit in Anschlag gebracht, und als eine besondere, neben der jährlichen Rechnung bestehende, Zeitbestimmung angesehen wurden. Wohl! Wenn das trinakische Jahr Zusatztage hatte, die in der jährlichen Rechnung desselben zu 354 Tagen nicht in Anschlag gebracht wurden: so mußte ja Zeus, als

[1]) Von den Aegyptern ist es bekannt; über die Perser s. Hyde Hist. rel. vet. Pers. c. 15. 19. 20.

als das 354tägige Jahr, um die Zeit aufhören, wann die Zusatztage, die neben diesem Jahre bestanden, einfielen! Der Schluß, denke ich, wird seine Richtigkeit haben. Ein anderer, gegen den eben so wenig was einzuwenden seyn wird, ist dieser: daß Zeus, falls er, als das 354tägige Jahr, zur Zeit des Einfallens der Zusatztage, die neben diesem Jahre, als eine besondere Zeitbestimmung bestanden, aufhören müssen, doch nicht anders, als im ersten Augenblicke des Tages aufhören können, mit dem diese Zusatztage ihren Anfang nahmen; wie auch, daß er nicht anders, als im letzten Augenblicke des Tages wieder anfangen können, mit dem diese Zusatztage zu Ende waren. Wo ist nun aber der natürliche Tag und die natürliche Nacht, woraus alle Tage sammt und sonders, sie mögen Namen haben, welche sie wollen, bestehen? Bei uns freilich allenthalben, wo die Sonne scheint, und wo sie nicht scheint. Aber in Griechenland war dem nicht also. Dort hatten Tag und Nacht gemeinschaftlich einen bestimmten Wohnsitz; sie wohnten im äußersten Westen, am Ende der Welt, unter dem Namen ωκεανος! Da nun das 354tägige Jahr, in der Person des Zeus, seinen Wohnsitz auf dem Olymp hatte: so mußte es, um in dem ersten Augenblicke des Tages aufhören zu können, mit dem die Zusatztage, die

neben diesem Jahre, als eine besondere Zeitbestimmung, bestanden, ihren Anfang nahmen,

Erstens in der Person des Zeus eine Reise machen, und in wie fern der Tag, in dessen erstem Augenblicke es aufhören mußte, unter dem Namen Ωκεανος seinen Wohnsitz am Ende der Welt hatte: so mußte es

Zweitens in der Person des Zeus eine Reise ans Ende der Welt zum Ωκεανος machen und, in wie fern es nicht eher, als in dem letzten Augenblicke des Tages wieder anfangen konnte, mit dem die Zusatztage zu Ende waren: so mußte es

Drittens in der Person des Zeus so lange beim Ωκεανος verweilen, bis der letzte Augenblick der Zusatztage eingefallen war.

Wer hätte diesen Aufschluß über die Tage erwartet, die Zeus zu seiner Reise zum Ωκεανος gebrauchte! Es sind die Zusatztage zu dem 354tägigen Jahre, das man im ältesten Alterthume unter dem Namen Zeus verstand.

Wir wollen diesen Tagen in Rücksicht auf die Geschichte des griechischen Kalenders auf einen Augenblick ein besonderes Augenmerk gönnen. Aus der Zahl der Tage, die Zeus beim Ωκεανος verweilt, ergibt sich die Zahl der Zusatztage, die neben dem 354tägigen Jahre bestanden. Zeus

kam

kam erst nach 12 Tagen wieder. Der Zusatztage mußten also 12 seyn. Aber in welchem Verhältniß wurden diese 12 Zusatztage dem 354tägigen Jahre hinzugesetzt? Alle Jahre können sie ihm unmöglich hinzugesetzt worden seyn, weil daraus sonst ein Jahr von 366 Tagen erwachsen würde, dergleichen es eben so wenig im Vorhomerischen als Homerischen Zeitalter gab. Wenn wir die Geschichte des griechischen Kalenders zu Rathe ziehen, so findet sich bereits zu Hesiods Zeiten ein Jahr von 360 Tagen ohne alle Zusatztage. Und größer möchte das Homerische, mit Einschluß der 12 Zusatztage, wohl schwerlich gewesen seyn, weil die Menschen in dergleichen Kenntnissen, unter übrigens gleichen Umständen, mit der Zeit eher vorwärts als rückwärts zu kommen pflegen. Betrug also das Hesiodische Jahr ohne alle Zusatztage nicht mehr als 360 Tage, so konnte auch das Vorhomerische mit Einschluß der 12 Zusatztage wenigstens nicht mehr betragen. Nach dieser Proportion ist nun leicht auszumitteln, in welchem Verhältniß dem 354tägigen Jahre die 12 Zusatztage hinzugesetzt seyn mögen: sie wurden ihm nicht alle Jahr, sondern alle zwei Jahr hinzugesetzt, so, daß auf jedes Jahr 6 Tage kommen. $354 + 6 = 360$. Gerade die Zahl der Tage, die das Hesiodische Jahr enthält.

Es bezeichnet aber immer schon eine größere Vollkommenheit des Jahrs, wenn es ohne Zusatztage für sich besteht; so wie es auch schon eine größere Vollkommenheit desselben bezeichnet, wenn ihm die Zusatztage alle Jahr, und nicht, wie bei dem Homerischen, als zwei Jahr hinzugesetzt werden, weil es dann auf dem nächsten Wege ist, mit den Zusatztagen in eine Summe verschmolzen, und ein ordentliches für sich bestehendes Jahr zu werden. Der Staffengang von dem Vorhomerischen bis zum Hesiodischen Jahre wäre also etwa dieser. Zuerst bestand das Jahr aus 354 Tagen, dem allemahl nach Verlauf von zwei Jahren, durch Zeus 12tägige Reise zum Ωκεανος, 12 Tage hinzukamen. Darauf ließ man diese alte Dieteris, die eine Vorläuferinn von der war, nach welcher alle zwei Jahr ein ganzer Monat eingeschaltet wurde [1]), eingehen, und setzte dem Jahre nach Verlauf von 354 Tagen 6 Zusatztage hinzu. Im Zeitalter Hesiods warf man diese 6 Zusatztage, als Zusatztage hinweg, und brachte sie mit den 354 Tagen in die jährliche Rechnung [2]). Merkwürdig ist es aber doch, daß der

[1]) Censorin. De die Nat. c. 18.

[2]) Dieß soll wohl der Sinn einer Stelle des Theodorous Gazäus seyn, wenn er sagt: daß die ältesten Griechen ein doppeltes Jahr gehabt hätten: eß-

der Trinakier in Abſicht auf die Vollkommenheit ſeines Jahrs bereits auf einer höhern Stuffe ſtand, als der Grieche, deſſen Zeus alle zwei Jahre auf einer Reiſe zum Ωκεανος 12 Tage zubrachte, d. i., als der Grieche, der ſeinem Jahre von 354 Tagen alle zwei Jahre 12 Zuſatztage hinzuthat. Denn der Trinakier ſetzte ſeinem 355tägigen Jahre nicht, wie die Vorhomeriſchen Griechen, alle 2 Jahr 12 Zuſatztage, ſondern alle Jahr 6 Zuſatztage hinzu. Die Art, wie dieſe Nachricht in der Homeriſchen Stelle, wo der trinakiſchen Heerden Erwähnung geſchieht, enthalten iſt, trägt vollkommen den Geiſt des höhern Alterthums an ſich. Weil die Zuſatztage, die einem Jahre hinzukommen, in der alten Welt nicht mit in die jährliche Rechnung gebracht und als eine beſondere für ſich beſtehende Zeitbeſtimmung angeſehen wurden; ſo war es eine natürliche Folge, daß das Jahr während der Zeit dieſer Zuſatztage aufhören mußte. Dieß Aufhören des Jahrs während der Zeit der Zuſatztage drückt die alte Sprache durch eine Erwürgung, Zerreiſſung und Verſtümmelung des Jahrs aus, und die Zeit der Zuſatztage eines Jahrs iſt, nach ihr, die Zeit der

erſtlich ein Sonnenjahr, das aus 360 Tagen, und zweitens ein Mondjahr, das aus 354 Tagen beſtanden habe. Lib. de menſ. in Petav. Uranolog. p. 292.

Erwürgung, Zerreissung und Verstümmelung eines Jahrs. So ward, zum Beispiel, in Aegypten die Zeit der 5 Zusatztage, die dem 360tägigen Jahre unter dem Namen Osiris hinzukamen, durch die Zeit der Erwürgung, Zerreissung und Verstümmelung des Osiris ausgedrückt [1]). Wenn es demnach in der Odyssee heißt:

Εξημαρ μεν επειτα εμοι εριηρες εταιροι
δαινυντ', ηελιοιο βοων ελασαντες αριστας;

so ist das eben so viel, als ob es hieße: daß man dem trinakischen Jahre von 354 Tagen alle Jahr 6 Tage hinzugefügt, und die Zeit dieser 6 Zusatztage durch die Zeit der Erwürgung und Verstümmelung dieses, unter der Gestalt von Schaafen und Rindern auf der Insel Trinakia befindlichen, Jahrs ausgedrückt hätte. Also ist nicht einmahl die 6tägige Erwürgung der trinakischen Heerden Homers eigene Erfindung, sondern die Sache verhält sich so: das trinakische Jahr bestand aus 354 Tagen, denen alle Jahr 6 Zusatztage hinzugethan wurden. Nach der Weise und Vorstellungsart der alten Welt drückte der Trinakier die Zeit der 6 Zusatztage durch die Zeit einer 6tägigen Erwürgung dieses, unter der Gestalt von Schaafen und Rindern dargestellten, Jahrs aus, und übernahm während dieser Zeit zu diesem

[1]) Der Kürze halber verweise ich nur auf Phamenophis S. 333. u. f.

diesem Behuf freiwillig die Rolle eines Frevlers, den im Verhältniß zu dieser seiner unheiligen That die Strafe der Gottheit unvermeidlich treffen würde. Er spielte demnach diese Farçe zur Bezeichnung der Zeit der 6 Zusatztage seines Jahrs jährlich, und Homer ließ sie Ulysses Gefährten nur einmahl zur Veranlassung neuer Unglücksfälle spielen, die dem Helden der Odyssee was zu thun gäben.

Nun läßt sich auch der Umstand begreiffen, warum Lampetie dem Helios die Frevelthat der Gefährten des Ulysses anzeigt, die sich an den trinakischen Heerden vergriffen hätten. Die beiden Nymphen, Lampetie und Phaethusa, bezeichneten in dem 354tägigen trinakischen Jahre die 4 letzten Tage, und zeigten in dieser Rücksicht dem Trinakier, der seinem 354tägigen Jahre, zur richtigern Bestimmung der Sonnenperiode, noch 6 Zusatztage hinzuthat, die Zeit des Einfallens dieser Zusatztage an. Die Zeit des Einfallens der 6 Zusatztage ward, durch die Zeit einer 6tägigen Erwürgung der trinakischen Heerden ausgedrückt. Daher zeigt Lampetie dem Helios, d. i., dem Trinakier, der seiner aus 354 Tagen bestehenden Sonnenperiode noch 6 Zusatztage hinzuthat, in der Person des Helios, die Erwürgung der trinakischen Heerden an. Als die letzten Tage des Jahrs dienten die beiden Nymphen dem Trinakier zu Anzei-

gerinnen der Zeit des Einfallens der 6 Zusatztage seines Jahrs, d. h., in der alten Sprache, sie zeigten ihm die Erwürgung der trinakischen Heerden an:

Ωκεα δ' ηελιῳ ὑπεριονι αγγελος ηλθε
λαμπετιη τανυπεπλος, ὁ οἱ βοας εκταν ἑταιροι.

Wir wollen nun einige Umstände näher in Erwägung ziehn, die bei der Reise der Götter zum Ωκεανος vorkommen. Nach der Homerischen Stelle reiset nicht Zeus allein zum Ωκεανος, sondern es reisen dahin alle Götter sammt und sonders: Θεοι δ' αμα παντες εποντο; so wie auch nach eben dieser Stelle nicht Zeus allein, sondern ebenfalls alle Götter sammt und sonders 12 Tage beim Ωκεανος verweilen; αλλ' ὁτε δη ῥ' εκ τοιο, heißt es, δυωδεκατη γενετ' ηως, και τοτε δη προς ολυμπον ιταν θεοι αιει εοντες — παντες ἁμα, Ζευς δ' ηρχε. Warum reisen mit dem Zeus alle Götter sammt und sonders zum Ωκεανος, und warum halten sie sich sammt und sonders mit dem Zeus 12 Tage beim Ωκεανος auf? Es ist doch wohl nicht zu vermuthen, daß sie in einer andern Absicht zu ihm gereiset seyn und in einer andern Absicht sich 12 Tage bei ihm aufgehalten haben sollten, als in welcher Zeus zu ihm reisete und sich 12 Tage bei ihm aufhielt? Zeus reisete hin, weil er, als Zeitbestimmung von 354 Tagen, während der Zeit,

daß

daß die 12 Zusatztage einfielen, aufhören mußte
Wenn demnach die griechischen Götter sammt und
sonders in eben der Absicht zum Ωκεανος rei
sen mußten, in welcher Zeus zu ihm reiste: s
mußten sie auch mit dem Zeus von einerlei Natur
d. i., sie mußten Zeitbestimmungen seyn, die, wi
Zeus, aufhören konnten. Und was für Zeitbe
stimmungen mußten sie nun seyn? Zeus galt s
viel, als sie alle, und sogar mehr als sie alle
er war ihr König! Was sind das für Zeitbestim
mungen, die alle zusammen nicht so viel, al
354 Tage, die alle, weniger als Zeus galten, de
in seiner Person diese 354 Tage, als die Zeitbe
stimmung des Jahrs, vereinigt? Jetzt ergibt sic
aus Zeus 12tägiger Reise zum Ωκεανος ein äußer
merkwürdiger neuer Aufschluß über die Beschaffen
heit der griechischen Götter, die mit ihm, als der
354tägigen Jahre, zum Ωκεανος reiseten: es sin
die Zeitabtheilungen in diesem Jahre! Tage, Mo
nate und Wochen. Mit dem Aufhören des 354tä
gigen Jahrs hören natürlicherweise alle kleinere, i
diesem Jahre angenommene, Zeitabtheilungen au
Da nun das Aufhören dieses Jahrs in der alte
Vorhomerischen Sprache durch Zeus Reise zu
Ωκεανος, und der erst wieder nach 12 Tagen ei
tretende Anfang dieses Jahrs durch einen 12täg
gen Aufenthalt des Zeus beim Ωκεανος ausg
drü

drückt ward: so mußten sich die griechischen Götter, als sinnbildliche Darstellung für die, in dem 154-tägigen Jahre befindlichen, kleinern Zeitabtheilungen, bequemen, die Reise mit dem Zeus zum Ωκεανος zu machen, und sich alldort 12 Tage zu verweilen [1]).

Man sieht aus dieser Vorstellungsart beiläufig, daß der Satz, daß Homer gar nicht gedichtet habe, einiger Einschränkung bedürfe. Denn wenn er z. B. die Juno [2]), die Iris [3]) und den Poseidon einzeln zum Ωκεανος reisen läßt, so ist das ein willkührlicher Gebrauch, den er von diesen, in der alten Sprache verfaßten, Kalendergeschichten in seinem Gedichte machte, da, wie wir gesehen haben, die Götter nie anders, als in voller Anzahl zu dem Ocean reisen können. Wir wollen uns indeß dabei nicht aufhalten. Weil die 12 Zusatztage, die dem 354tägigen Jahre alle 2 Jahr hinzugesetzt wurden, nicht in die jährliche Rechnung kamen, und doch irgend

1) Schade, daß des Orpheus Buch verloren gegangen ist, in welchem er zur Nachahmung des Jahrs eine Theogonie von 360 Göttern einführte und jedem Tage einen Gott gab: Ορφευς ὁ παρεισαγων τους τριακοσιους και ἑξηκοντα Θεους εν τῳ Διαθηκαις επιγραφομενῳ βιβλιῳ; ap Inst. Mart. de Monarch. p. 104. ed. Colon. 1686.

2) Il. ξ. 200. 301.

3) Ebend. ψ. 205.

irgend wozu gebraucht werden mußten: so 1.
man aus ihnen, wie es beinahe in der ganzen a.
Welt der Fall war, eben zur Bezeichnung dieſer
12 Zuſatztage, ein zwölftägiges Feſt. Es war das
alle zwei Jahr wiederkehrende Feſt der zwölftägigen
Verreiſung Jupiters und der übrigen Götter zum
Ωκεανος, d. i., das Feſt der 12 Zuſatztage, die
neben dem 354tägigen Jahre, dem ſie nach zwei
Jahren hinzugeſetzt wurden, als eine beſondere für
ſich beſtehende Zeitbeſtimmung, beſtanden. Man
brachte dabei, wie bei andern Feſten, die zur Ehre
der Götter gefeiert werden, den zum Ωκεανος
verreiſeten Göttern Opfer. Nach einer herrſchen-
den Vorſtellungsart des ganzen Alterthums ſind die
Götter, wenn ihnen ein angenehmes Opfer gebracht
wird, beim Opfermahle gegenwärtig [1]). Daher
gehen auch die Götter, wenn ſie zum Ωκεανος
gehen, zum Opfermahle, μετα δαιτα. —

Die alten Grammatiker haben die Frage auf-
geworfen: warum Thetis nicht, ohne Zeus Rück-
kehr abzuwarten, geradezu zum Ωκεανος gegan-
gen wäre, um auf der Stelle die gewünſchte Rache
für den Achill beim Zeus auszuwirken. Unter den
mancherlei Gründen aber, die ſie anführen, iſt
kein einziger, der die Sache erſchöpft. Der wahre
iſt der, weil Thetis wußte, daß es ihr doch nicht
würde

[1]) Odyſ. VII. 201. Il. IX. 531. und an andern Orten.

würde geholfen haben. Denn außerdem, daß Festtage schon an und für sich den Gang der Geschäfte des bürgerlichen Lebens hemmen, so war es zumahl bei Festen, wo die Feier von Spagomenen begangen wurde, zum unverbrüchlichen Gesetz angenommen, daß an diesen Tagen durchaus kein Geschäft, von welcher Art es auch seyn mochte, vorgenommen werden durfte. Es waren Dies nefasti. Und so konnte Homer, im Geiste der Vorstellungsart seiner Zeit, Zeus zwölftägige Reise zum Ωκεανος als einen gültigen Grund des Aufschubs einer dem Achill zu gewährenden Rache brauchen.

Wir haben bereits gesehen, daß der Besuch, den die Götter dem Ωκεανος machten, ausschließlich dem Ωκεανος und sonst Niemanden galt. Warum drückt sich aber Homer doch gleichwohl so aus, als ob der Besuch zugleich auch wohl den Aethiopen bestimmt gewesen sey? Denn er läßt die Götter, wenn sie zum Ocean reisen, mehrentheils auch immer zu den Aethiopen oder ins Land der Aethioper reisen [1]). Der Grund ist dieser, daß die Aethiopen bei der Reise der Götter zum Ocean nur zufällig ins Spiel kommen. Der Ocean nämlich hatte seinen Wohnsitz επι παιρατι γαιης, am Ende der Welt. Die Aethiopen waren die εσχατοι ανδρων, und hatten deshalb gleichfalls ihre

[1]) Z. B. Il. v. 205.

ihre Wohnsitze am Ende der Welt. Daher braucht sie Homer bei der Reise der Götter zum Ocean nur zur Ortsbestimmung dieses Oceans, zu welchem die Götter reisen, und läßt sie auch allenthalben da weg, wo er den Wohnsitz des Oceans durchs Ende der Erde bestimmt [1]) Wenn er aber den Poseidon sogar ohne Erwähnung des Ωκεανος zu den Aethiopen zum Opfermahle reisen läßt [2]): so ist wohl außer Streit, daß hier ein "aliquando et bonus dormitat Homerus" mit allem Recht Statt findet.

Noch zwei besondere Umstände, die bei der Reise der Götter zum Ωκεανος vorkommen, verdienen eine nähere Prüfung. Der Eine ist, daß die Götter die Reise zum Ocean als etwas ansehen, das durchaus keinen Aufschub leide; und der Andere ist bei weitem der wichtigste unter allen, weil er den Grund von der Reise der Götter zum Ocean angibt. Wir wollen mit dem Erstern anfangen. Als Iris auf Achill's Bitten in die Wohnung der Winde eilte, um sie herbei zu rufen, das Feuer bei Patroklus Scheiterhaufen anzufachen [3]), luden sie die Winde ein, sich einen Augenblick niederzulassen. Sie schlägt aber diese Einladung kurz mit den Worten ab, daß sie keine Zeit habe, weil sie zum Ocean zum Opfermahle müßte: "αχ ἀδος"

sind

[1]) Z. B. Il. ξ. 200. 301.
[2]) Odyss. I. 23. [3]) Il. ψ. 193.

sind ihre eigenen Worte — ειμι γαρ αυθις επ' ωκεανοιο ῥεεθρα, ὁθι ῥεζεσ' ἑκατομβας etc. — Warum wird nun die Reise der Götter zum Ωκεανος als eine Sache vorgestellt, die durchaus keinen Aufschub leide? — Durch das Einfallen des Festes, das als beim Oceanus gehalten vorgestellt wird, drückt die alte Sprache das Einfallen der 12 Zusatztage aus, mit deren erstem Augenblick das 354tägige Jahr aufhörte, dem diese Zusatztage jedesmahl nach zwei Jahren hinzukamen. Da nun, mit dem Anfange dieser Zusatztage, das Aufhören des 354tägigen Jahrs, zusammt dem Aufhören aller in ihm befindlichen Zeitabtheilungen unmittelbar verbunden ist, und in der alten Sprache das Aufhören dieses Jahrs zusammt dem Aufhören aller in ihm befindlichen Zeitabtheilungen durch die Reise des Zeus und der übrigen Götter zum Ocean ausgedrückt ward: so mußte nothwendiger Weise Zeus mit den übrigen Göttern in demselbigen Augenblicke, in der Idee, zum Ωκεανος reisen, in welchem das Fest einfiel, das als bei ihm gehalten vorgestellt wird. Mit Grunde also konnte Iris dieß Fest zum gültigen Vorwande ihrer plötzlichen Entfernung gebrauchen, weil diese Entfernung unnachlaßlich an den Augenblick gebunden war, in welchem dieß Fest einfiel.

Nun zu dem Grunde, den Homer die Juno von der Reise der Götter zum Ωκεανος angeben läßt.

läßt. Es ist ein ganz besonderer Grund: die Götter reiseten zum Ὠκεανος, um die zwischen ihm und seiner Gemahlinn Tethys entstandenen Mißhelligkeiten zu enden, um derentwillen sie sich aller ehelichen Umarmungen enthielten:

Ειμι γαρ οψομενη, "sagt Juno," πολυφορβε
πειρατα γαιης
Ωκεανον Θεων γενεσιν και μητερα Τηθυν —
— — — — —
Τους ειμ' οψομενη, και σφ' ακριτα νεικεα λυσω.
ηδη γαρ δηρον χρονον αλληλων αποχονται
ευνης και φιλοτητος, επει χολος εμπεσε θυμω. —

Bevor wir einen Schritt weiter thun können, ist zu wissen nöthig, was der Satz sagen wolle: der Ocean ist Vater der Götter. — In wie fern Zeus zusammt den Göttern, die zum Ὠκεανος reiseten, nichts anders, wie wir gesehen haben, waren, als ein 354tägiges Jahr zusammt den Abtheilungen dieses Jahrs in Tage, Wochen und Monate; Wochen, Monate und Jahre aber aus der Wiederhohlung der Addition des bürgerlichen Tages zu sich selbst entstehen: in so fern war der Ωκεανος, als der bürgerliche Tag, aus dessen wiederhohlter Zusammensetzung Wochen, Monate, Tage und Jahre entstehen, der Vater aller Götter: ὁσπερ γενεσις παντεσσι τετυκται; sagt Homer. Weil man in der alten Sprache die Vorstellung,

daſſ aus dem bürgerlichen Tage Wochen, Monate und Jahre entſtanden, durch ein Erzeugtwerden dieſer Wochen, Monate und Jahre von dem bürgerlichen Tage ausdrückte; ſo geſellte man dem Ωκεανος eine Gemahlinn bei, mit der er nach Belieben zeugen könne. In eben dem Sinne alſo, in welchem alle Götter den Ωκεανος zum gemeinſchaftlichen Vater haben, haben auch alle Götter die Tethys zur gemeinſchaftlichen Mutter [1]: ich gehe, ſagt Juno, zum Vater und zur Mutter aller Götter, zum Ocean und zu der Tethys. Was alſo der Ocean mit der Tethys erzeugt, ſind Tage, Wochen, Monate und Jahre. Eben weil aus dem bürgerlichen Tage in jedem Augenblicke Wochen, Monate und Jahre entſtehen, ſo iſt er, eben ſo wie andere Weſen ſeiner Art, in immerwährender Zeugung begriffen [2], und unzählbare Töchter und Söhne ſind ſeine Kinder. Aber ſiehe! Ein beſonderer Umſtand! Es gab eine Zeit, wo er in ſeiner Zeugung aufhörte, wo er mit ſeiner Gemahlinn in Zwiſt lebte, und ſich aller ehelichen Umarmung enthielt. Was war das für eine Zeit? Die Zeit, wann die Olympiſchen Götter zu ihm kamen, d. i., die Zeit, wenn die 12 Zuſatztage einfielen, die dem 354tägigen Jahre alle zwey Jahr hinzugeſetzt wurden. Mit dieſen 12 Zuſatztagen hatte es, wie

wir

[1]) Il. 4. v. 200. [2]) S. Phamenophis S. 325.

wir mehrmahls gesehen haben, die besondere Bewandniß, daß sie, als Zusatztage, nicht mit in die jährliche Rechnung der 354 Tage gebracht wurden, woraus das Jahr, dem sie hinzukamen, bestand. In wie fern also in dieser Zeit aus dem bürgerlichen Tage weder Wochen noch Monate entstehen konnten, die in die jährliche Rechnung von 354 Tagen, als ein Resultat aus dem bürgerlichen Tage hätten gebracht werden können; in so fern war der Ωκεανος, als bürgerlicher Tag, in dieser Zeit unfruchtbar, das heißt in der alten Sprache, er lebte in dieser Zeit mit seiner Gemahlinn in Unfrieden und enthielt sich aller ehelichen Umarmungen! —

Mit dem ersten Punkte wären wir also so ziemlich im Reinen: der Ωκεανος lebte zur Zeit der 12 Zusatztage mit seiner Gemahlinn in Unfrieden, und enthielt sich aller ehelichen Umarmungen, heißt: aus dem Ωκεανος, als dem bürgerlichen Tage, entstanden zur Zeit dieser 12 Zusatztage weder Wochen noch Monate, die in die jährliche Rechnung der 354 Tage, als dem Jahre, dem die 12 Zusatztage nach zwei Jahren hinzukamen, hätten gebracht werden können. Nun aber reisen die Götter zum Ωκεανος in der Absicht, um ihn mit seiner Gemahlinn wieder auszusöhnen, und zu machen, daß er wieder mit ihr der Liebe pflege: kann da der Zweck ihrer Reise ein anderer sehn, als um zu

machen, daß aus dem Νυχθημερον, als dem bürgerlichen Tage, wieder Wochen und Monate entstünden, die in die jährliche Rechnung der 354 Tage gebracht werden konnten? Wie können die Götter das durch ihre Reise zum Ωκεανος machen? Die Sache war mit so großer Schwierigkeit eben nicht verbunden. Durch die zwölftägige Reise der Götter zum Ωκεανος ward das zwölftägige Aufhören des 354tägigen Jahrs während der Zeit der 12 Zusatztage ausgedrückt, nach deren Verlauf das 354tägige Jahr, dem diese 12 Zusatztage alle zwei Jahr hinzukamen, wieder anfing. Also bewirkten die Götter durch ihre zwölftägige Reise zum Ωκεανος, daß das 354tägige Jahr wieder anfing. Mit dem Wiederanfangen dieses Jahrs wurden die Wochen und Monate, die aus dem Νυχθημερον, als dem bürgerlichen Tage, entstanden, wieder in die jährliche Rechnung der 354 Tage gebracht. Also bewirkten die Götter durch ihre zwölftägige Reise zum Ωκεανος, daß aus ihm, als dem bürgerlichen Tage, wieder Wochen und Monate entstanden, die in die jährliche Rechnung der 354 Tage gebracht werden konnten, d. i., in der alten Sprache, sie bewirkten, daß der Ocean wieder mit seiner Gemahlinn ausgesöhnt wurde, und wieder mit ihr der Liebe pflegte!

Das ist die genuine Erklärung einer Stelle, die vielleicht schon Jahrhunderte vor Homer unver-

verständlich war, und zu der er selbst den Schlüssel schwerlich haben konnte. Gleichwohl aber müßte es fast mit einem halben Wunder zugegangen seyn, wenn eine so berühmte Begebenheit, als Jupiters und der übrigen Olympischen Götter zwölftägige Reise zum Ωκεανος, in der alten Welt, war von der Nachwelt gänzlich unbemerkt und unerkannt geblieben seyn sollte. Und zum guten Glück ist dieß auch nicht der Fall. Bei Wassenbergh, Villoison und andern macht ein Scholiast, bei Gelegenheit der zwölftägigen Verreisung Jupiters und der übrigen Olympischen Götter zum Ocean, diese Anmerkung: "daß zwar an der Stelle, wo von „Jupiters und der übrigen Olympischen Götter „zwölftägiger Reise zum Ωκεανος die Rede sey, „unter dem Ωκεανος der Fluß verstanden, man „nichmahl aber doch durch diese zwölftägige Reise „der Götter zum Ωκεανος die Geburt derselben „(aus dem Ωκεανος) sinnbildlich dargestellt werde." Die Worte selbst, deren logische Verbindung eben nicht die strengste Prüfung aushalten dürfte, sind diese: νῦν τον ποταμον δηλοι, ει δε ὁτε και σωματοειδη των θεων γενεσιν. — So schwankend und unbestimmt also auch der Ausdruck des Scholiasten seyn mag: so ist doch so viel klar, daß er nichts anders habe sagen wollen und können, als daß der Ocean, in wie fern durch die zwölftägige Verreisung der Olympischen Götter zu demselben die Geburt dieser Götter aus dem

Ocean sinnbildlich dargestellt werde, nichts weniger als ein Fluß, und Jupiters und der übrigen Olympischen Götter zwölftägige Reise zum Ωκεανος durch Jupiters und der übrigen Olympischen Götter Geburt aus dem Ωκεανος zu erklären sey. Was soll demnach Jupiters und der übrigen Olympischen Götter Geburt aus dem Ωκεανος bedeuten? Durch die zwölftägige Reise der Götter zum Ocean ward, wie wir mehrmahls gesehen haben, das zwölftägige Aufhören des 354tägigen Jahrs während der Zeit der 12 Zusatztage ausgedrückt, die diesem Jahre alle zwei Jahre hinzukamen. Nach Verlauf dieser 12 Zusatztage fing das 354tägige Jahr nebst allen in diesem Jahre befindlichen Zeitabtheilungen wieder an, d. i. in der alten Sprache, Jupiter und die übrigen Olympischen Götter entstanden wieder, wurden wiedergebohren. In wie fern nun das Jahr mit allen seinen Abtheilungen aus dem bürgerlichen Tage entsteht, und der bürgerliche Tag unter dem Namen Ωκεανος bereits bekannt ist: in so fern konnte die alte Sprache das Wiederanfangen des 354tägigen Jahrs und seiner Abtheilungen, nach der Zeit der 12 Zusatztage, durch Jupiters und der übrigen Olympischen Götter Geburt aus dem Ocean ausdrücken, und die zwölftägige Verrichtung derselben zum Ocean durch eine Ocean γενεσιν als Ωκεανος erklären.

Prolegomena

zu einer neuen Theorie,

nach welcher

Aegyptiſche Kunſt und Mythologie

befriedigend erklärt werden kann.

Jablonski gründete seine Untersuchung eines Aegyptischen Pantheon weder auf eine Thatsache, noch auf irgend etwas, das den Namen einer Hypothese verdiente. Die Geschichte sprach von tausend Göttern und darüber; und was sie davon zerstreuet sprach, trug sein unermüdeter Fleiß auf einen Haufen zusammen. Und darin besteht zuvörderst das größte Verdienst, das er sich um das Aegyptische Alterthum erwarb. Ein minder größeres war, daß er, nach dem Beispiel des Kircher und Salmasius, die Koptische Sprache, deren Ueberbleibsel zu seiner Zeit größtentheils noch nicht gekannt waren, zur Erklärung der Aegyptischen Götternamen anwandte. Denn diese Anwendung geschahe nicht im Geiste einer freien Untersuchung, sondern durchgehends nach dem Vorurtheil, daß die verschiedenen Götternamen nichts anders, als die verschiedenen Eigenschaften der Gottheit selbst, oder gar, wie Er es nennt, des wahren Gottes wären; mithin noch dem Vorurtheil, das den Monotheism in einem Polytheism zu finden bemüht ist.

Die neueste Untersuchung über diesen Gegenstand hat den Gesichtkreis in etwas erweitert. Sie hebt mit einer Thatsache an. "Thiere, sagt Herodot und mit ihm das ganze Alterthum, waren „Bilder der Götter, führten die Namen der Götter, „deren Bilder sie waren, und hießen in so fern „heilige Buchstaben, ἱερὰ γράμματα."

Von der Erklärung dieser Stelle hängt die Erklärung des Aegyptischen Alterthums ab. Was waren also

Erstens: die Götter, deren Bilder Thiere waren, und warum waren

Zweitens: diese Thiere heilige Buchstaben, ἱερὰ γράμματα?

I.

Beantwortung der ersten Frage.

In dem Ausdrucke: Thiere waren Bilder der Götter; scheint zwar schon die Bestimmung des Objects enthalten zu seyn, welches abzubilden oder zu bezeichnen Thiere gebraucht werden. Allein, da der Begriff der Gottheit, und namentlich der Götter, ohne nähere metaphysische Bestimmung, so verschieden seyn kann, als die verschiedenartigsten Dinge: so ist augenscheinlich, daß es uns, in Ansehung der Beschaffenheit des Objects der Bezeichnung,

nung, nicht die geringste Eröffnung gebe, und es mithin gänzlich unbekannt bleibe, was unter den Göttern, deren Bilder Thiere gewesen, zu verstehen seyn möge.

Eine Stelle Herodots kann, in Verbindung mit der Nachricht, daß Thiere Bilder der Götter, oder nach dem gleichbedeutenden Ausdruck, daß sie Göttern heilig gewesen, dieß Räthsel so halb und halb lösen. Sie sagt: "die Aegypter hätten auch unter „andern erfunden, welchem Gotte jeder Monat und „jeder Tag heilig sey:" και τάδε αλλα Αιγυπτιοισι εςι εξευρημενα, μεις τε και ἡμερα ἑκαςη θεων ὁτευ εςι. — Worin besteht die große Erfindung?

Der Ausdruck: eines Gottes seyn; einem Gotte gewidmet oder geheiliget seyn (ειναι Θεȣ τινος); ist mit dem Ausdruck: eines Gottes Bild seyn (αγαλμα ειναι Θεȣ τινος); gleichbedeutend *), und bezeichnet, wenn er von Thieren gilt, die Bestimmung derselben zu Zeichen für Sachen, die — Götter hießen. Mithin schließt er auch die Benennung dieser Sachen durch Namen der Götter mit ein. Wenn also von Sachen gesagt wird, daß sie dieses oder jenes Gottes seyen (Θεων ὁτευ εισι): so bedeutet dieser Ausdruck natürlicher Weise

*) In der Abhandlung über den so genannten Thierdienst der Aegypter ist er von S. 346 an weitläuftig erläutert.

Weise nichts anders, als die Benennung dieser Sachen durch Namen der Götter. Folglich sagt Herodots Ausdruck: die Aegypter haben erfunden, wessen Gottes jeder Monat und jeder Tag sey; nichts mehr und nichts weniger, als: die Aegypter haben erfunden, Monate und Tage durch Namen der Götter zu benennen. Die Erfindung der Benennung von Sachen, die, bevor sie existiren können, erst erfunden seyn müssen, folgt nicht der Erfindung der letztern, sondern ist mit ihr, selbst nach unsern vernünftigern Sprachursprungstheorien, zugleich. Und nun ist das Factum, das Herodot als Erfindung der Aegypter ankündigt, sehr simpel: sie erfanden die Eintheilung der Zeit nach Monaten und Tagen, und die Benennung dieser Monate und Tage durch Namen der Götter, d. i., wie wir weiterhin sehen werden, durch Namen der heiligen Sprache. Gerade die Erfindung, die Herodot an einem andern Orte aus guten Gründen so ausdrückt: die Aegypter hätten zuerst das Jahr erfunden und in zwölf gleiche Theile oder Monate eingetheilt: πρωτους Αἰγυπτιους ἀνθρωπων ἁπαντων εξευρεειν τον ενιαυτον, δυωδεκα μερεα δασαμενους των ὡρων ες αυτον.

Wir sehen vorläufig, was unter den Göttern, deren Bilder Thiere waren, zu verstehen sey: Monate und Tage! —

Falls

Falls wir alſo irgendwo ein Syſtem von Göttern antreffen, ſo wäre die Folgerung eben ſo leicht als bündig: daß dieß vermeintliche Götterſyſtem nichts anders ſey, als ein Syſtem von Monaten und Tagen.

Wirklich führt Herodot die Aegyptiſchen Götter in ſyſtematiſcher Ordnung auf. Es waren drei Götterordnungen, ſagt er:

In der Erſten waren mit Einſchluß des Pan (Mendes) Acht Götter: Παν των οκτω των πρωτων λεγομενων Θεων.

In der Zweiten waren mit Einſchluß des Hercules (Chon) Zwölf Götter: Ηρακλης των δευτερων, των δυωδεκα λεγομενων ειναι.

Und in der Dritten war, mit Ausſchluß aller übrigen, Dionyſos (Oſiris): Διονυσος τε των τριτων. Ferner:

Aus den Acht Göttern der Erſten Ordnung entſtanden die Zwölf Götter der zweiten Ordnung: εκ των οκτω Θεων οι δυωδεκα Θεοι εγενοντο. Und aus den Zwölf Göttern der Zweiten Ordnung entſtanden die Götter der dritten Ordnung, deren einer Dionyſos (Oſiris) war: Διονυσος δε των τριτων, οι εκ των δυωδεκα Θεων εγενοντο. —

Aus allen drei Ordnungen kennen wir einige Götter mit ſo vieler Gewißheit, als einer hiſtoriſchen

schen Wahrheit nur immerhin zukommen kann. So ist es z. B. ausgemacht, daß unter dem Gotte der ersten Ordnung, Mendes, die Woche; unter dem Gotte der zweiten Ordnung, Theuth, der erste Monat; unter dem Gotte der dritten Ordnung, Osiris, das Jahr ꝛc. verstanden worden. Aber wenn dieß auch nicht wäre; wenn wir selbst nicht im Stande wären, vermittelst der Aegyptischen Sprache und anderer Hülfsmittel die Bedeutung auch nur eines einzigen Gottes mit einiger Zuverlässigkeit anzugeben: so bliebe nach dem, eben aus jenem Sprachgebrauche als Factum gewonnenen Resultate, das die Bedeutung der Aegyptischen Götter auf Monate und Tage einschränkte, gleichwohl die Gewißheit: daß einer Erklärung eines, sich auch wo immer vorfindenden, Aegyptischen Gottessystems schlechterdings nichts anders zum Grunde zu legen sey, als daß dieß vermeintliche Aegyptische Gottessystem ein Aegyptisches System von Monaten und Tagen sey.

Ein System von Tagen ist die Woche, und ein System von Monaten ist das Jahr. Bekanntermaßen bestand in Aegypten die Woche aus sieben Tagen, und das Jahr aus zwölf Monaten. Daher zerfällt nach Herodot

Erstens: das Aegyptische Götterssistem in drei Abtheilungen, deren Erstere mit Ausschluß des

Men-

Mendes, d. i., des Namens der Woche, sieben Götter, d. i., die Namen der sieben Tage; die Zweite zwölf Götter, d. i., die Namen der zwölf Monate, und die Dritte den Osiris und die übrigen, d. i., das Jahr und alle übrige, zu einem vollständigen Jahre erforderlichen, Zeitbestimmungen befaßt.

Von den letztern, die Herodot nur unter dem Namen der τριτων andeutet, wollen wir gleich sprechen.

Das Jahr entspringt aus der successiven Addition der zwölf Monate (12. 30 = 360.), und folgt denselben, so wie die zwölf Monate aus der successiven Addition mehrerer Wochen entspringen und denselben folgen. Daher entsteht noch Herodot

Zweitens: Osiris aus den zwölf Göttern, und gehört, als die dritte Zeiteinheit, die unmittelbar aus der vorhergehenden erwachsen ist, in die dritte, so wie die zwölf Monate, den Mendes, d. i., die Woche, abgerechnet, aus den sieben Göttern entstehen, und als die zweite Zeiteinheit, die unmittelbar aus der vorhergehenden Ersten erwachsen ist, in die zweite Abtheilung des Systems der Aegyptischen Götter gehören. —

Herodot nennt unter den Göttern der dritten Ordnung, die aus den zwölf Göttern der zweiten Ordnung entstanden seyn sollen, nur den einzigen

Osiris,

Osiris, d. i., das Jahr, als eine bestimmte Zeiteinheit, die aus der successiven Addition der 12 Monate, als ebenfalls bestimmter Zeiteinheiten, entsteht. Sein Stillschweigen in diesem Punkte hat den neueren Gelehrten zu manchen Vermuthungen, oder wie sie es nennen, zu manchen glücklichen Entdeckungen Veranlassung gegeben. Ich glaube nicht, daß die Sache eben so viel Kopfbrechens erfordere.

Der Aegyptische Kalender, als ein System von Monaten und Tagen, bestand, laut dem Aegyptischen Götterſystem, aus drei Zeiteinheiten: der Woche, dem Monate und dem Jahre. Was lassen sich also außer dem Osiris, d. i., dem Jahre, noch für Götter, d. i., für Zeitbestimmungen denken, die mit zum Jahre (mit dem Osiris in eine Classe) gehörten, und von denen gesagt werden konnte, daß sie aus den zwölf Göttern, d. i., aus den zwölf Monaten entstanden wären?

Das Jahr, das unter dem Osiris verstanden wird, befaßte in Aegypten nie mehr, als 360 Tage. Man sahe aber im Verfolg der Zeit wohl ein, daß ein vollständiges Sonnenjahr mehr als 360 Tage befassen müßte, und setzte den Betrag dieses Plus auf 5 Tage; die aber nicht unter dem Namen des Osiris, als eines Jahres von 365 Tagen gemeinschaftlich begriffen wurden, sondern eine eigene, für sich bestehende Zeitbestim-

bestimmung ausmachten. Und woher kamen diese 5 Tage? "Hermes, sagt Plutarch, d. i., weil es „hier auf nähere Entwickelung des einzelnen nicht „ankommt, der Aegypter nahm von jedem Mo„nate oder jedem Tage jedes Monats den „70sten Theil, machte aus diesen 360 Tagtheilen „fünf ganze Tage, und setzte sie zwischen das sich „endigende und neue Jahr von 360 Tagen." — Wir sehen also, woher die 5 Tage, die zur Vollzähligmachung eines Jahrs, dem alten Jahre von 360 Tagen (dem Osiris), als eine eigene, neben ihm bestehende, Zeitbestimmung an die Seite gesetzt wurden, herkamen: sie kamen aus den zwölf Monaten und entstanden folglich auch aus den zwölf Göttern Herodots zweiter Götterordnung. Und wie entstanden sie? Da nach Herodot den Aegyptern die Erfindung beigelegt wird, jeden Tag und jeden Monat durch Namen der Götter benannt zu haben: so werden diese 5 Tage auch wohl durch Namen der Götter benannt, und das Entstehen derselben, als das Entstehen einer besondern Zeitbestimmung in dem Aegyptischen Kalender, durch ein Entstehen von fünf Göttern aus den zwölf Göttern Herodots zweiter Götterordnung, d. i., aus den zwölf Monaten, ausgedrückt seyn. Es ist aber zu bemerken, daß, weil die zwölf Monate mit dem Osiris eine gleiche Tagsumme

enthalten, (beide aus 360 Tagen bestehend) letztere statt der erstern füglich gesetzt werden könne. Was Osiris in Aegypten bedeutet, bedeutete Κρονος in der ältesten Mythologie in Griechenland (nach einem trefflichen Scholion beim Etymolog). Daher entstanden, nach Plutarch, aus dem Osiris, und nach Diodor, aus dem Κρονος, d. i., aus den 1/360tel Tagtheilen der Tagessumme der 12 Monate = 360 Tagen, fünf Götter, d. i., fünf Tage. Da durch das Entstehen von fünf Göttern das Entstehen einer fünftägigen Zeitbestimmung verstanden wird, die, in wie fern sie zwischen das sich endigende und neue Jahr von 360 Tagen eingeschoben und mithin keinem Monate einverleibet wurde, weder ein Theil eines Monats, noch ein Theil eines Jahrs war; so wird begreiflich, warum diese fünf Götter das besondere Schicksal haben mußten, daß sie weder in einem Monate noch Jahre, geboren werden durften (μητε μηνι, μητε ενιαυτω τεκειν etc.). Aus eben dem Grunde, daß das Entstehen dieser Götter das Entstehen einer fünftägigen Zeitbestimmung im Aegyptischen Kalender bezeichnete, mußten auch die Namen dieser fünf Tage von den Namen der Wochentage, wornach die Tage des Jahrs und der Monate gezählt werden, verschieden seyn. Daher das Entstehen fünf neuer Götter, als das Entstehen fünf neuer Benennun-

nennungen von fünf neuen Tagen. Der Erste dieser fünf Tage hieß Osiris; der zweite Arueris, d. i., Zeitmacher; der dritte Tpho, ausgesprochen Tipho oder nach griechischer Schreibart Typho, d. i., ἀποκατάστασις, ὁτι δι' αὐτὸ) durch den Typhon, als einen der fünf Tage) ὁ ἀνιαυτὸς ἀποκατίσταται, in integrum restituitur; der vierte Isis und der fünfte Nephthys, d. i., nach Plutarchs eigener Erklärung, und Zustimmung der Koptischen, oder welches einerlei ist, der Aegyptischen Sprache, τελευτή; — mit diesem fünften Tage ward der Kalender geschlossen.

Daß Osiris in dieser fünftägigen Zeitbestimmung den ersten Tag bedeutet, da vorhin in Herodots dritter Götterordnung ein Jahr von 360 Tagen unter diesem Namen verstanden seyn sollte, enthält nicht den mindesten Widerspruch. Man muß nur bemerken, 1) daß unter dem Worte Osiris nicht unmittelbar ein Jahr oder ein Tag verstanden werde, sondern nur eine Zeitbestimmung überhaupt, gleichviel welche und wie große; und 2) daß die Aegypter, wenn sie aus Armuth ihrer Sprache in die Verlegenheit gerathen, zwei Dinge durch ein Wort zu benennen, sie mit diesem einem Worte, je nachdem die eine oder die andere Sache dadurch benannt werden soll, noch ein anderes Wort verbinden, in Verknüpfung mit welchem durch dasselbe

sdann gar wohl zwei Dinge benannt werden nnen. Was für ein Wort der Aegypter mit dem siris verbunden haben mag, wenn er das Jahr, ad was für ein Wort er mit ihm verbunden aben mag, wenn er einen Tag jener fünftägigen eitbestimmung andeuten sollte, haben die Alten i bemerken vernachlässigt; es ist aber leicht zu nden: Osiris, das Jahr, — mußte der aus den 2 Göttern, d. i., der aus der successiven Addition er 12 Monate entstandene (12. 30 = 360) Osiris; nd Osiris, der Tag, — der aus den $\frac{360}{720}$tel Tagheilen der zwölf Götter, d. i., der aus den $\frac{360}{720}$tel Tagtheilen der Tagssumme der zwölf Monate entandene, Osiris seyn; wodurch denn der eine von em andern, d. i., Osiris, als Jahr, von dem)siris, als einem Tage der erwähnten fünfigigen Zeitbestimmung hinlänglich unterschieden erden konnte.

Es frägt sich nun noch, ob unter den Göttern, ie Herodot, nach den drei Bestandtheilen der legyptischen Kalenderform, d. i., der Woche, dem Monate und dem Jahre, in drei Ordnungen aufihrt, alles enthalten sey, was in Aegypten von öttern überhaupt vorkömmt, oder ob es außer nen noch Andere gäbe? Daß nicht ersteres, sondern tzteres der Fall sey, beweisen die Götter Apis, erapis; Phoenix und andere, die zu keiner der

drei

drei Ordnungen, d. i., weder zur Woche, noch dem Monate, noch dem Jahre und mithin auch nicht zu der Kalenderform gehören, die Herodot, ihren drei Bestandtheilen gemäß, durch diese drei Ordnungen ausdrückt. Denn unter dem Apis verstand man einen 25jährigen luni-solarischen Cyclus, unter dem Serapis einen Gnomon für diesen 25jährigen luni-solarischen Cyclus und unter dem Phoenix eine Periode von mehrern Jahrhunderten. Da also diese Götter zu den drei Bestandtheilen der Aegyptischen Kalenderform auf keine Weise gerechnet werden können, wohl aber zum Kalender überhaupt, und außer ihnen und einigen ähnlichen, von Aegyptischen Göttern noch zur Zeit nichts weiter bekannt ist: so glaube ich, daß man, nach einer Induction, so wahrscheinlich schließen könne, als etwas, das durch Induction geschlossen wird, nur immer seyn kann:

Daß die Bedeutung der Aegyptischen Götter sammt und sonders auf die drei Bestandtheile der Aegyptischen Kalenderform, auf Cykeln und Perioden, auf zeitbestimmende Anstalten, mit einem Worte, auf Kalender eingeschränkt sey.

Und damit ist die Erste Frage beantwortet, was in Aegypten unter den Göttern, deren Bilder Thiere waren, zu verstehen seyn möge.

II.

Beantwortung der zweiten Frage.

Die Beantwortung der zweiten Frage; warum Thiere, die Bilder der Götter waren, heilige Buchstaben, ἱρα γραμματα waren; ist mit der größten Behutsamkeit anzustellen, weil sie den Schlüssel zu dem Vorhergehenden und den eigentlichen Untersuchungspunkt von allen dem enthält, worauf es bei einer Erklärung des Aegyptischen Alterthums angesehen ist.

Wir wollen mit Erläuterung des Ausdrucks, was es heiße: Thiere waren Bilder der Götter; den Anfang machen, und dazu ein Beispiel wählen.

Die Ibis war ein Bild oder Zeichen des Gottes Theuth, d. i., des ersten Monats, und hieß, in wie fern sie dieß war, wie der erste Monat heißt: Theuth; der Bock war ein Bild oder Zeichen des Gottes Mendes, d. i., der Woche, und hieß, in wie fern er dieß war, wie die Woche heißt: Mendes! —

Läßt sich hiermit ein anderer Sinn verbinden, als daß die Ibis und der Bock eben die Sache bezeichnet habe, die die Götterstatuen Theuth und Mendes, vorstellten? Und wenn sich nur dieser und kein anderer damit verbinden läßt: was waren denn die Götterstatuen, die den Theuth und den

Men-

Mendes vorstellten? Waren sie weniger Bilder oder Zeichen des ersten Monats und der Woche, wie die Ibis und der Bock, die, als Bilder des Gottes Theuth und des Gottes Mendes, den ersten Monat und die Woche abbildeten? — Die Frage beantwortet sich von selbst: so wie es sich mit einem Gotte und einem Thiere verhält, so verhält es sich auch mit allen Göttern und allen Thieren, die Bilder von Göttern waren, das ist,

Erstens: die so genannten Götterstatuen waren eben sowohl Zeichen von Sachen, als die Thiere und

Zweitens: waren die Thiere Zeichen von eben denselben Sachen und keinen andern, als von welchen die so genannten Götterstatuen es waren.

Die Sachen, welche durch die Götterstatuen, als Zeichen, bezeichnet waren, haben wir eben gesehen: es waren die sieben Tage der Woche, die Woche selbst, die zwölf Monate, das Jahr, Cykeln und Perioden, oder mit einem Worte, — es war Kalender. Da nun bereits erwiesen ist, daß die so genannten Götterstatuen nichts anders als Zeichen waren, und die Sache, die durch sie bezeichnet ward, bereits bestimmt und auf Kalender eingeschränkt ist: so kann es auch keinem weitern Zweifel unterworfen bleiben, daß der Ausdruck: Thiere waren Bilder der Götter; nichts anders

sage, als: Thiere waren Zeichen für den, bereits von andern Zeichen, die Götterstatuen heißen, bezeichneten Kalender.

Die Untersuchung, die hier nun zunächst anzustellen wäre: warum nämlich der Aegypter dem Gesetze der Sparsamkeit so wenig nachgelebt habe, daß er seinen Kalender einmal durch Götterstatuen, und zu gleicher Zeit auch durch Thiere, als eine zweite Art von Zeichen, zu bezeichnen kein Bedenken getragen; will ich vor der Hand zur Seite liegen lassen, und zu der zweiten Aufgabe: warum Thiere, als Bilder der Götter, d. i., als Zeichen für den, bereits von andern Zeichen (den so genannten Götterstatuen) bezeichneten Kalender, heilige Schriftzeichen, ἱερα γραμματα waren; — ungesäumt zurückkehren.

Die Frage: warum Thiere, die Zeichen für den Aegyptischen Kalender waren, heilige Schriftzeichen, ἱερα γραμματα waren; ist zuvörderst mit der Einerlei: warum die Statuen, durch welche, als Zeichen, eben der Kalender bezeichnet wurde, den Thiere bezeichneten, Götter und Götterstatuen heißen. Und wie das? Thiere, als Kalenderzeichen waren ἱερα γραμματα. Konnten da die Statuen, als Kalenderzeichen, weniger, konnten sie da etwas anders, als ἱερα γραμματα seyn? Die so genannten Götter-

terstatuen sind also ἱερα γραμματα. Und was weiter? — Wenn wir sie in Verhältniß zu den erstern (den Thieren) erwägen: so sind sie Personen, und wenn wir sie in Verhältniß zu denselben mit dem Prädicat erwägen, das ihnen als Kalenderzeichen zukömmt: so sind sie heilige Personen, heilige Wesen. Heiligkeit ist diejenige Eigenschaft, die der Gottheit, als moralischem Wesen, ausschließlich zukömmt, und dasjenige Merkmahl, unter welchem alle Nationen der Welt, so bald ihre Ausbildung bis zu diesen Begriffen stieg, sich die Gottheit dachten. Daher sind diese in Statuengestalt vorkommenden ἱερα γραμματα, als heilige Personen oder Wesen, Götter. Begreiflich also, warum Statuen, die, als Kalenderzeichen, ἱερα γραμματα waren, Götter heißen: es ist bloß Benennung derselben, als heiliger Schriftzeichen, in Uebereinstimmung mit ihrer Form, als personificirter heiliger Schriftzeichen, und weiter nichts.

Nun erklärt sich auch der Umstand: warum die Namen der Sachen, die durch personificirte heilige Schriftzeichen bezeichnet waren, d. i., warum die Namen der sieben Tage der Woche, der zwölf Monate, des Jahrs u. s. w. lauter Götternamen waren; auf die simpelste Weise, nämlich: man bezog die Benennung der Sachen, die durch per-

ſonificirte heilige Schriftzeichen bezeichnet waren, zunächſt auf die Zeichen, und, da dieſe, als perſonificirte heilige Schriftzeichen, Götter hießen, ſo mußten auch die Namen der Sachen, die durch perſonificirte heilige Schriftzeichen bezeichnet waren, Götternamen ſeyn.

So wie alle Objecte, deren man ſich in Aegypten vor Erfindung der Buchſtabenſchrift zur Bezeichnung irgend wovon bediente, heilige Schriftzeichen waren: ſo waren auch die Namen alles deſſen, was durch dergleichen Schriftzeichen bezeichnet wurde, Namen der heiligen Sprache. Mithin ſind die Namen der Götter, durch welche die Namen der ſieben Wochentage, der zwölf Monate u. ſ. benannt worden, nichts anders, als Namen der heiligen Sprache.

Und nun zur Sache: die berühmten Götter Aegyptens waren, wie die Thiere, die deren Bilder waren, γραμματα und zwar, — ἱρα γραμματα. Warum waren ſie ἱρα γραμματα? —

Bis jetzt war man mit der Unterſuchung noch nicht ſo weit gekommen, daß man dieſe Frage bei der einen Claſſe von Schriftzeichen, die unter dem Namen von Götterſtatuen bekannt ſind, auch nur hätte aufwerfen können. Tauſend Schriftſteller ſprachen von Aegyptiſchen Göttern; und ohne daran

zu

zu denken, daß die Götter, von denen diese Schriftsteller sprachen, auch wohl etwas anders seyn könnten, als Götter, — erschöpfte man sich unablässig in Entwickelungen eines feinern oder gröbern Gottheitsbegriffs, den Aegypten in allen seinen Göttern sammt und sonders niedergelegt haben sollte; oder suchte sonst etwas auf, das zwar mit dem Begriff der Gottheit nichts zu thun hat, aber doch im Alterthum zu verschiedenen Zeiten unter den Gegenständen göttlicher Verehrung, und mithin auch unter dem Namen von Göttern vorkömmt. So hielt, z. B., Herr Gatterer, schon vor 20 Jahren, die sieben Götter Herodots erster Götterordnung für die sieben Planeten, die zwölf Götter für die zwölf Sternbilder u. s. w.

Bei der andern Classe von Schriftzeichen, den Thieren, haben zwar Alte und Neuere diese Frage aufgeworfen, aber nicht anders, als im Cirkel beantwortet: weil Thiere Götter abbildeten, so waren sie heilig! —

Es lassen sich nur zwei Fälle denken, die den benannten beiden Classen von Schriftzeichen Heiligkeit hätten verschaffen können: der Grund der Heiligkeit müßte entweder in der Natur der bezeichnenden Objecte, oder in der Natur der Sachen liegen, welche zu bezeichnen diese Objecte gebraucht

braucht worden. Beides aber ist unmöglich. Denn Erstens: wenn man einer Götterstatue ihren Gott nimmt, d. i., wenn man sie unabhängig von ihrer Bestimmung als Zeichen für diese oder jene Sache betrachtet: so hat man einen Klotz oder einen Stein. Was liegt aber in Klötzen und Steinen Heiliges? Was liegt ferner in Katzen und Hunden, Bären und Wölfen u. s. Heiliges? Und Zweitens: kann der Grund der Heiligkeit der Zeichenschrift eben so wenig aus der Natur der Sachen hergeleitet werden, die durch diese Schrift bezeichnet wurden. Denn was waren diese Sachen? Wie wir eben gesehen: die sieben Tage der Woche, die zwölf Monate und dergleichen; mithin insgesammt Gegenstände, die nicht das allergeringste von etwas Heiligem enthalten, und folglich auch nicht auf ihre Zeichen zurückwirken und das Prädicat der Heiligkeit ihnen verschaffen konnten.

Gleichwohl aber ist die Auffindung eines Grundes, der das Phänomen befriedigend erkläre: warum einer Art von Zeichen, mit denen nicht das geringste bezeichnet wurde, was, auch nur auf die entfernteste Weise, auf etwas Heiliges Bezug gehabt hätte, Heiligkeit zugestanden worden; — so dringendes Bedürfniß, daß man, ohne diesen Punkt vorher ins Reine gebracht zu haben, schlechterdings

terdings nicht im Stande ist, im Felde des Aegyptischen Alterthums auch nur einen einzigen sichern Schritt zu thun.

Was gibt es also für einen Weg, um diesem Grunde auf die Spur zu kommen, da sein hoher Zeitursprung durchaus alle historische Nachricht ausschließt?

Ich glaube, daß ein leichter Blick auf den Zweck einer Schrift überhaupt im Verhältniß zu der Schrift, deren sich der Aegypter bediente, diesen Weg wohl ausfindig machen könne.

Der Zweck einer Schrift überhaupt besteht darin, daß sie ein bleibendes Denkmahl für Etwas sey. Erreichte der Aegypter durch seine Zeichenschrift diesen Zweck, war seine Zeichenschrift ein bleibendes Denkmahl für Etwas für alle und jede Zeit? Ich glaube kaum, daß jemand anstehen werde, die Frage verneinend zu beantworten. Wer kann es, z. B., einer Ibis ansehen, daß sie etwas anders, als eine Ibis; wer kann es ihr ansehen, daß sie ein Zeichen für diese oder jene Sache, daß sie ein Zeichen für den ersten Monat ist? Und gesetzt auch, man könne es ihr heute und morgen wohl ansehen, weil man sie erst seit heute und morgen dazu gemacht hätte: wird man es ihr noch über ein Jahr ansehen, noch über ein

Jahr

Jahr zuverläſſig anſehen können? Offenbar alſo erreichte der Aegypter mit ſeiner Zeichenſchrift den Zweck nur ſehr unvollkommen oder gar nicht, den er mit ihr erreicht wiſſen wollte. Was er heute mit großer Mühe der Vergeſſenheit entriſſen zu haben glauben konnte, war nicht ſicher, ein leichter Raub der nächſten Tage zu werden. Er mußte alſo, wenn er nicht ein ewiges Spielwerk treiben wollte, ſeine Zeichenſchrift entweder ganz aufgeben, oder auf Mittel bedacht ſeyn, durch welche ſie dem Zwecke ihrer Beſtimmung, als einer Schrift, d. i., ein bleibendes Denkmahl für etwas zu ſeyn, entſprechender gemacht würde.

Und was für ein Mittel konnte der Aegypter zu dieſer Abſicht wählen? — Da ſeine Zeichenſchrift nur eine ſchwache und unzuverläſſige Stütze für's Gedächtniß war, ſo mußte er, damit ſie eine ſicherere und zuverläſſigere Stütze würde, vor allem andern ſeine Aufmerkſamkeit auf die Objecte ausſchließlich zu richten ſuchen, die in ihr die Schriftzeichen ausmachten. Letzteres kann, in gegenwärtigem Fall, auf keine andere Art geſchehen, als daß man ſich zu den Objecten, die man als Schriftzeichen braucht, in ein näheres Verhältniß ſetzt, als in welchem man zu ihnen, als bloßen Objecten, von Natur ſteht. Nun ſteht

aber

aber jeder Mensch bereits von selbst zu jedem Naturobjecte in einem mehr oder weniger näheren Verhältniß, und der Aegypter mußte demnach, wenn er sich zu seinen Schriftzeichen in ein näheres Verhältniß setzen wollte, als in welchem er zu ihnen, als bloßen Objecten, stand, ein solches Verhältniß nehmen, das unter allen möglichen Verhältnissen, in welchen man zu Dingen überhaupt stehen kann, kein höhereres über sich hat. Und was ist das nun für ein Verhältniß, das unter allen möglichen Verhältnissen kein höheres über sich hat? — Wie es die Geschichte in Hinsicht auf die Aegyptische Zeichenschrift angibt: das Verhältniß zur Gottheit und der, ihr als moralischem Wesen ausschließlich zukommenden, Heiligkeit. — — —

Die Aegyptische Zeichenschrift entsprach der Bestimmung ihres Zwecks, ein bleibendes Denkmahl für etwas zu seyn, nur sehr unvollkommen. Damit sie, als eine Schrift, die lediglich durchs Gedächtniß besteht, ihr weniger unvollkommen entspräche, mußte man, als ein Mittel, dem Gedächtnisse sein Geschäft zu erleichtern, die Aufmerksamkeit auf die Objecte, die zu Zeichen dienten, ausschließlich zu richten suchen. Um die Aufmerksamkeit auf diese Objecte ausschließlich zu richten, mußte man zu ihnen in ein näheres Verhältniß

niß

niß gesetzt werden, als in welchem man zu ihnen als bloßen Objecten von Natur stand, und da schon jeder Mensch zu jedem Naturobjecte von Natur in einem mehr oder weniger näheren Verhältnisse steht: so mußte man ein solches Verhältniß wählen, das unter allen möglichen Verhältnissen kein höheres über sich hat, d. i., man mußte die Aegyptische Zeichenschrift apotheosiren und heiligen.

Und hiermit, denke ich, ist die zweite Frage beantwortet, und die Behauptung verständlich: daß der Grund der Heiligkeit der Aegyptischen Zeichenschrift lediglich in ihrer Unzulänglichkeit in Ansehung der Erreichung des Zwecks ihrer Bestimmung, als einer Schrift, d. i., nur darin anzutreffen sey, daß sie für sich allein nur sehr unvollkommen ein bleibendes Denkmahl für etwas war. — —

Es ist nicht Idololatrie und Zoolatrie, was in Aegypten den Menschen den Kopf verrückt haben soll; sondern etwas, das, so bald man die Sache nur bei ihrem rechten Namen nennt — wenn auch Name und Sache bis jetzt ganz was unerhörtes wäre — gar nichts Kopfverrückendes in sich enthält: Grammatolatrie, Schriftdienst! — Mit diesem einzigen Worte hätte ein Aegyptischer Hierophant

phant die Dunkelheit erhellen können, die seit Jahrtausenden in seinem Heiligthume herrschte. Denn nach diesem gegebenen Fingerzeig würde man, bei weiterer Untersuchung, leicht gefunden haben, daß eine Zeichenschrift, wie die Aegyptische, nicht ohne fortwährende Unterhaltung eines höchsten Verhältnisses zu den Objecten dieser Schrift, d. i., nicht ohne einen Dienst bestehen könne. Alles übrige folgt nach dieser Bemerkung fast von selbst. —

Es ist augenscheinlich, daß ich zur Erklärung der Heiligkeit der Aegyptischen Zeichenschrift Religion vorausgesetzt habe, und es mir daher nimmermehr einfallen können, den Aegyptern Religion absprechen zu wollen. Und gleichwohl sagt ein Recensent, dem es sauer zu werden scheint zu begreifen, daß, wenn von Göttern die Rede sey, auch wohl von etwas anderem, als Göttern, die Rede seyn könne, in der N. A. deutschen Bibliothek aufs Gerathewohl: man vermisse überall noch eine bestimmte Erklärung darüber: ob denn der Verfasser den Aegyptern alle Religion absspreche, wie dieß aus seinem Systeme zu folgen scheine; aber schwerlich mit der Wahrheit übereinkommen dürfte. —

Es war im Phamenophis nicht der Ort, wo Aegyptische Religion abgehandelt werden sollte;

und wenn da auch der Ort dazu gewesen wäre: so hätte ich von Aegyptischer Religion überhaupt doch nur sehr wenig sagen können. Ich hätte nur sagen können, daß wir von Aegyptischer Religion nichts wüßten; daß im ganzen Alterthume nicht eine einzige Nachricht vorkäme, die von einer Aegyptischen Religion auch nur das geringste unmittelbare Zeugniß gäbe; daß, wenn wir nicht historisch gewiß wüßten, daß der Aegypter eine heilige Schrift gehabt hätte, d. i., eine solche, zu welcher er sich in das Verhältniß setzte, in welchem man nur einzig zur Gottheit steht, — wir überall nicht einmahl wissen würden, daß in Aegypten die Idee der Gottheit, eine Verehrungsart derselben, mit einem Worte, Religion existirt habe. Denn lediglich diese Thatsache gibt ein unmittelbares historisches Zeugniß für diese Dinge ab; läßt aber alles Andere, als: worin die Idee der Gottheit, ihre Verehrungsart u. s. f. bestanden habe, gänzlich unentschieden.

Ich spreche also den Aegyptern weder alle Religion, noch Religion überhaupt ab; aber ich kann nicht umhin, dem Recensenten alle die eingebildete Einsicht von Aegyptischer Religion abzusprechen, die er selbstgefällig genug von ihr zu haben wähnt. —

Es ist von S. 88. noch die Untersuchung nachzuhohlen: warum der Aegypter alle Theile seines Kalenders, die er bereits durch Statuen bezeichnet hatte, zu gleicher Zeit auch durch Thiere bezeichnet habe.

Ein ἱερὸς λογος bei Diodor gibt hierüber folgende Auskunft:

Erstens: der Gebrauch, Thiere zu Zeichen für den, bereits von andern Zeichen bezeichneten, Aegyptischen Kalender zu machen, sey bei Gelegenheit der Kalenderreform entstanden, wo dem bis dahin nur 360 Tage befassenden Jahre noch 5 Tage hinzugesetzt worden (bei der Gelegenheit, da Osiris und die übrigen Götter von Typhon zerrissen und entthront worden); und

Zweitens: er sey bei Gelegenheit dieser Reform lediglich aus dem Grunde entstanden, um durch diese Verfügung eine abermahlige Reform des, der ersten Reform zufolge eingerichteten, Kalenders zu verhüten (metu Typhonis).

Man muß bedenken, daß eine Kalenderreform in Aegypten mit den größten Schwierigkeiten verbunden gewesen, und der Aegypter deßhalb, bei dem wirklichen Vorfall einer Kalenderreform, alles aufgeboten und die beschwerlichsten Anstalten getroffen haben werde, um etwas der Art auf die Zukunft zu verhüten. Es ist daher auch gar nicht zu verwundern, daß er sich die Mühe nicht verdrießen

ließ, alle Theile seines Kalenders, die bereits durch Statuen bezeichnet waren, zum zweitenmahl durch Thiere zu bezeichnen. Aber was gewann er, oder was konnte er dadurch zu gewinnen hoffen in Absicht auf die Verhütung einer abermahligen Kalenderreform? —

Zuerst: ist zu wissen, daß er sich gewisser Thiere zur Erforschung gewisser zukünftigen Dinge bediente, und daß

Zweitens: diese zukünftigen Dinge nichts anders, als die bevorstehenden Veränderungen der Zeiten betrafen. Diese bevorstehenden Veränderungen der Zeiten konnten gewisse Thiere, weil ihre meisten Handlungen instinctmäßig an gewisse Zeiten und deren Veränderung gebunden sind, eben durch ihre Handlungen untrüglich zu erkennen geben. Deßhalb bediente sich der Aegypter gewisser Thiere zu Kalenderpropheten; und eben weil er dieß that, und mit gutem Grunde thun konnte: so konnte er auch die Verfügung: Thiere zu Zeichen für seinen, bereits von andern Zeichen bezeichneten, Kalender zu machen; für ein Mittel ansehen, eine abermahlige Kalenderreform zu verhüten. —

In dem allem ist weder etwas unbegreifliches, noch sonst etwas, das dem ersten Kindesalter der Welt nicht aufs vollkommenste angemessen wäre. —

Ueber

die Gorgonen

und

die verſteinernde Kraft

des Meduſenhauptes:

ein Theo-kosmogoniſcher Mythus

der älteſten griechiſchen Philoſophie.

Wiewohl die Unvollständigkeit der über die Fabel der Gorgonen vorhandenen Nachrichten schwerlich jemahls einen vollständigen Aufschluß erwarten lassen dürfte: so ist es darum doch eben nicht nothwendig, daß durchaus alles unbegreiflich und unerklärlich bliebe. —

Eine Nachricht, die Euripides aufbehalten hat, mag die letztere Behauptung rechtfertigen.

Er sagt im Jon, daß die Erde nur in der Absicht eine Gorgone hervorgebracht habe, damit sie den Giganten im Kriege wider die Götter beistehen möchte, und daß sie in diesem Kriege von der Minerva getödtet sey [1].

Durch den Krieg der Giganten mit den Göttern drückte, wie mehrmahlige Heyniſche Untersuchungen gelehrt haben, Griechenlands rohe, noch durch keine Philosophie der Erfahrung zur Abstraction gebildete, Sprache den Streit der Elemente in Hervorbringung und Bildung der Welt, aus.

Es ist demnach außer Streit, daß sich die Gorgonen und ihr ganzes Geschlecht ursprünglich

[1] Euripid. Ion. V. 987 - 1015.

in der Gesellschaft der Kosmogonen befanden, die die griechische Welt bildeten.

Das Hauptprädicat, das sie als solche auszeichnet, ist übermenschliche mit Schrecken und Furchtbarkeit verbundene Kraft; denn sie wurden geboren, sagt Euripides, um der streitenden Elemente Wuth zu steuren.

Wir wollen diesen Begriff fest halten, und sehen, was sich aus ihm entwickele.

Der Scholiast des Aeschylus [1]) legt den Gorgonen hauptsächlich dreierlei, als besondere Eigenthümlichkeiten, bei; sie wären, sagt er, einäugig gewesen; hätten Hände von Erz [2]), und Hauhzähne gehabt. —

Alle drei Stücke lassen sich ohne Schwierigkeit aus dem Begriffe der Stärke, und einer daher abgeleiteten Furchtbarkeit entwickeln, unter welchen beiden sie, als kosmogonische Wesen, einzig gedacht wurden. Die Einäugigkeit hatten sie mit den Cyclopen gemein, und diese waren nur in so fern einäugig, als wanfänglich Einäugigkeit zur Bezeichnung grosser und eben daher auch fürchterlicher, Augen gebraucht wurde [3]). Hände von Erz hatten sie, weil in

[1]) Zu Prometh. Vinct. 158.

[2]) χειρας χαλκας.

[3]) S. Heyne; in Nov. Comment. Soc. Reg. Scient. Gotting. Vol VIII.

in der alten Sprache alles dasjenige von Erz ist, dem Kraft und Stärke beiwohnt [1]); und über die Hauhzähne gibt ein aus den Phorciden des Aeschylus aufbehaltenes Fragment [2]) die beste Auskunft. Es heißt in ihm: εδυ δ' ες αντρον ασχεδωρος ως: er drang in die Höhle einem Eber gleich. Unter der Höhle kann hier keine andere verstanden werden, als die, welche sich unter dem Atlantischen Gebirge befand, und welche für die Wohnung der Gräen gehalten wurde; so wie es augenscheinlich ist, daß derjenige, den das benannte Fragment in diese Höhle eindringen läßt, kein anderer seyn könne, als der durch Bezwingung der Bewohnerinnen derselben sich im höchsten griechischen Alterthum so viel Ruhm erwarb, d. i., kein anderer, als der Argivische Heros Perseus. Dieß also vorausgesetzt, so folgt, daß, da durch die Vergleichung des Perseus mit einem Eber bloß ungewöhnliche Stärke ausgedrückt werden soll, auch durch die Hauhzähne der Gorgonen in der alten sinnlichen Sprache nichts anders, als dieser Begriff angedeutet worden sey. Eine unmittelbare Folge hiervon war, daß man den Gorgonen Kinnladen andichtete, die Hauhzähnen gemäß sind;

 und

1) S. Heyne zu Apollodor II. 4. 2.

2) Bei Athanäus IX. p. 402. B. Casaub. Ausgb.

und so ist begreiflich, warum sie in Pindar [1]) als Starkkinnladige (γεννιων καρκαλιμων) vorkommen. Eben daher erklärt sich auch, warum andere Dichter das Verhältniß der Hauhzähne zu einer ihnen gemäßen Consumption dadurch zu erkennen geben, daß sie den Gorgonen den Charakter der Gefräßheit beilegten [2]).

Das bisher Angeführte sollte nur zur Bestätigung der Behauptung dienen, daß den Gorgonen, als kosmogonischen Wesen, in der Kosmogonie der Griechen die Eigenschaft einer übermenschlichen, mit Furchtbarkeit und Schrecken verbundenen, Kraft beigewohnt habe.

Des Phorcys Töchter, die Gräen, machten mit den Gorgonen eine Familie aus. Sie hießen Pephrido, Enyo und Deinos (lauter Namen) die schon durch ihren etymologischen Sinn auf Stärke und daher abgeleitete Furchtbarkeit, und um so viel mehr auf eine gemeinschaftliche Familie der Begriffe schließen lassen, zu deren Bezeichnung beide in der Kosmogonie gebraucht wurden. Daraus ist erklärlich, warum in der alten Sprache die Gräen für Schwestern der Gorgonen ausgegeben werden

1) Pyth. Od. XII. 36.

2) So heißen sie z. B. bei Aristoph. Iren. 810. Γοργονες δηοφαγει.

werden [1]), und warum sie, nach einer Stelle des Aeschylus [2]), mit den letztern die Einäugigkeit und die Hauhzähne gemein hatten.

Allein schon die Beschaffenheit des, durch den Krieg der Gräen und Gorgonen mit den Göttern bezeichneten, Begriffs des Streites der Elemente in Hervorbringung und Bildung der Welt gibt die Vermuthung, daß dieser Streit, nach Art des von Moses eingerichteten Tagewerks, als eine Folge von Begebenheiten vorgestellt seyn werde, deren Vorstellung in der Zeitreihe der vorhergehenden das Prädicat des Alters, und der nachfolgenden das Prädicat der Jugend erworben habe. In wie fern nun, den zuvor aufgestellten Begriffen gemäß, angenommen werden kann, daß die Bezeichnung des, durch Gorgonen und Gräen ausgedrückten Streites der Elemente in Hervorbringung und Bildung der Welt, als eine Folge von Begebenheiten vorgestellt worden sey, deren eine, unter der Gestalt der Gräen, der andern, unter der Gestalt der Gorgonen, vorhergegangen sey: in so fern ist erklärlich, warum die Gräen, nach Hesiod [3]), der Gorgonen ältere Schwestern, warum sie im

Ver-

[1]) S. Hesiods Theog. 270 u. f.

[2]) Im gefesselten Prometheus V. 794.

[3]) Theog. 270.

Verhältniß zu den Gorgonen alte Weiber sind [1]), deren Bestimmung ein langes Leben in sich faßte [2]).

Letztere Bestimmung drückt der Scholiast des Aeschylus durch "unsterblich seyn" aus [3]): ein Ausdruck, der vorzüglich in Ansehung der Bedeutung des Begriffs merkwürdig ist, den die Alten mit der Unsterblichkeit verbanden, indem derselbe anfänglich gar nichts der Art bezeichnete, was wir im abstracten Begriff Unsterblichkeit nennen, sondern nur irgend einen langen Zeitabschnitt. Der Ausdruck scheint deßhalb ins höhere Alterthum zu gehören, so daß er von dem Scholiasten nicht selbst erdichtet, sondern nur aus einem alten kosmogonischen Gedichte entlehnt seyn kann.

Wir wollen den Faden wieder anknüpfen: die Gräen waren im Verhältniß zu den Gorgonen alte Weiber und eben daher, nach Hesiod, von ihrer Geburt an grauhaarig [4]). Daß eben dieser Dichter sie κροκοπεπλους und εὐπεπλους nennt [5]), ist aus

1) Γραιαι; ebendas.

2) Δηναιαι κοραι; nach Aeschylus gefesseltem Prometheus 793.

3) Αθανατοι; a. a. O.

4) Εκ γενετης πολιας; bei Hesiod, a. a. O. — Der Scholiast des Aeschylus drückt eben dieß durch das Beiwort κυκνομορφος aus, A. d. A. St.

5) Theog. a. a. O.

aus dem Gebrauche der alten Welt herzuleiten, in der die Bekleidung mit dem Peplus die gewöhnliche war. Auch erklärt sich die Besonderheit, daß sie schönwangig genannt werden [1]), aus der alten poetischen Sprache, die sich dergleichen Beiwörter, auch ohne alle Rücksicht auf Schönheit, zu bedienen pflegt. Von spätern Dichtern ist das zuweilen nachgeahmt, wie z. B. von Pindar [2]), der eine der Gorgonen, die Meduſa, schönwangig nennt. —

Der Streit der Elemente in Bildung und Hervorbringung der Welt ward öfters auch mit den Erdbeben und Eruptionen feuerspeiender Berge verglichen, als welche mannichmahl das Schauspiel der Entstehung einer Welt im Kleinen gewähren [3]). Theſſalien war von jeher seiner Erdbeben und feuerspeiender Berge wegen berühmt. Daher läßt sich der Umstand begreiffen, warum die Gorgonen zur Bezeichnung irgend eines, Theſſalien erschütternden, Erdbebens oder dort durch Vulkane angerichteter Verwüstungen, von Euripides [4]) in die Phlegräischen Gefilde versetzt und daselbst in Gemeinschaft

[1]) Καλλιπαρῃοι; nach Heſiod a. a. O.

[2]) Pyth. Od. XII, 28.

[3]) S. Heyner's Abhandlung de causis fabb. Hom. physicis; in Opusc. Acad. T. I. p. 60.

[4]) Im Jon. 992.

schaft mit den Giganten wider die Götter Krieg führend vorgestellt werden. Die Beilegung des Streits der Elemente ward in der Kosmogonie durch den Sieg der Götter über die Giganten ausgedruckt, so, daß, der Analogie nach zu schließen, es nicht unwahrscheinlich ist, daß durch die, in den Phlegräischen Gefilden vorgefallene, Erwürgung der Gorgonen durch die Minerva [1]) nur der simple Gedanke des Aufbrens eines Erdbebens oder einer vulkanischen Eruption zu verstehen sey.

Daß des Euripides Nachricht für etwas mehr, als für ein leeres Tragodumenon gehalten werden könne, beweiset unter andern ein Orphischer Hymnus, der zuverlässig über des Euripides Zeitalter hinausgeht, und in welchem die Minerva nicht nur als eine Erwürgerinn der Gorgonen, sondern auch als die Besiegerinn der Phlegräischen Giganten vorkömmt (ολεσειρα Φλεγραιων γιγαντων) [2]). —

Der Begriff der Furchtbarkeit und des Schreckens, nebst dem, woraus er abgeleitet war, der übermenschlichen Stärke, lag allem bisherigen zum Grunde. Nach Art der Dichter, die Eigenschaft einer

1) Nach einer in der eben angezogenen Stelle des Euripides vorkommenden Nachricht.

2) Orph. Hymn. in Minerv. 31. v. 8 u. f.

3) Ebendas.

einer Sache nicht im Allgemeinen, sondern durch irgend einen an ihr befindlichen Theil zu erkennen zu geben, der dieselbe besonders hervorstechen zu lassen im Stande ist, ward dieser Begriff der Furchtbarkeit und des Schreckens durch den schrecklich furchtbaren Blick angedeutet, der den Augen der Gorgonen eigenthümlich seyn sollte. Schon dem Homerischen Zeitalter war diese Eigenthümlichkeit der Gorgonen bekannt. Nach Homer [1]) hatte Hektor, dessen Augen aus Wuth gegen die Achiven Feuer und Flamme sprühten, Augen der Gorgo und des menschenwürgenden Mars: Γοργυς ομματ' εχων ηδε βροτολοιγυ Αρηος; so wie sie auch, an einem andern Orte, nach ihm [2]) Γοργω βλοσυρωπις und δεινον δερκομενη heißt. Von hieraus entspringen mehrere Redensarten, die nichts anders als den Ausdruck des übertrieben Schrecklichen im Gorgonenblick bezwecken. Und unter diesen sind die bekanntesten, daß ihr Anblick tödte [3]) und versteinernde Kraft habe [4]). Letztere Redensart kömmt nicht allein von den Gorgonen, sondern auch sonst von Wesen, als Schreckbildern, vor, so daß Euripides auch dem Blicke der Furien versteinern-

[1]) Il. ϑ. 349. [2]) Il. λ. 36.

[3]) Nach Aeschylus Prometh. Vinct. 798.

[4]) Nach Euripides Orest. 1520–21. Suppl. 332. und Rhes. 8.

steinernde Kraft zuschreibt [1]). Schon im Homerischen Zeitalter muß diese Redensart im Gebrauch gewesen seyn; denn offenbar bezieht sich darauf eine Stelle Homers [2]), wo Ulyß in der Unterwelt bei Annäherung der übrigen Schatten zu fürchten anfängt, daß ihm das Gorgonen-Haupt erscheinen möchte; welche Furcht er wohl schwerlich je gehabt haben würde, wenn nicht der Sprachgebrauch durch den Anblick des Gorgonen-Haupts ihm mit Versteinerung gedroht hätte.

Als Schreckbilder, und zu Folge der Aehnlichkeit, welche die Gorgonen, nach der bei Euripides nachgewiesenen Stelle [3]), mit den Furien hatten, werden sie auch in die Unterwelt als Rächerinnen der Verbrecher gesetzt [4]).

Dieß

1) Herc. Fur. 882. 2) Odyss. λ. 633.

3) Herc. Fur. 882.

4) Z. B. von Virgil, und Aristophanes in den Fröschen v. 480. — In eben dieser Stelle nennt Aristophanes die Gorgonen auch noch Τιτρασειαι, von einem Flecken in Attika Τιτρας, welches aber mit der Wohnung, die den Gorgonen gewöhnlich angewiesen wird, im Widerspruche steht. Der Scholiast glaubt, daß darunter eine Gegend in Libyen zu verstehen sey, welche Behauptung aber ebenfalls historisch unerweislich ist. Deßhalb schlägt Burmann eine Aenderung vor, nach der er Τιτρασειαι in θρασσουσαι von θρασσειν, verwandelt,

wissen

Dieß mögen etwa einige der Begriffe seyn, die die Fabel ursprünglich enthielt. Am mehrsten ward sie dadurch verwirrt, daß sie in die Geschichte eines griechischen Heros, des Perseus, verflochten wurde. Der Grund dieser Verflechtung liegt darin, daß sie sich zu einem Heroensujet qualificirte, das seinem Helden Gelegenheit darboth, ein berühmtes Abentheuer zu bestehen.

Wir wollen also einen Versuch machen, sie noch einige Augenblicke, unter der Idee eines Heroensujets, weiter zu verfolgen.

Nach der Weise der alten Dichter wurde alles, was in der griechischen Mythologie als Wunder und Ungeheuer aufgestellt war, in unbekannte Weltgegenden versetzt. Daher wohnen die Gorgonen in dem äußersten Westen von Afrika [1]); und da eine Reise dahin unter die Unmöglichkeiten der alten Welt

wissen will. Ich zweifle aber, daß diese Veränderung vielen Beifall finden werde. Vielleicht könnte es [illegible] heißen, oder mit einem andern paßlichern Worte vertauscht werden. Wenigstens kommen die Gorgonen unter diesem Namen vor (z. B. bei Pindar Pyth. Od. XII, 13) der sie von Seiten der Kühnheit, daß sie sich unterfingen, gegen die Götter die Waffen zu ergreifen, auszeichnet.

1) Hesiod. Theog. [illegible]

Welt gehörte; so war nichts natürlicher, als daß Götter sich herabließen, die den Perseus in seinem Vorhaben, den äußersten Westen von Afrika zu bereisen und dort die Gorgonen zu bezwingen, unterstützten. Zuerst gesellet sich also Minerva zu ihm, als beständige Begleiterinn der Heroen [1]; darauf Mercur, der als Sinnbild der Schnelligkeit ihm geflügelte Schuhe schenkt [2]. Als Sinnbild der Schlauheit und List schenkt ihm eben dieser noch den Helm des Hades, damit er, zu Folge der ihm beiwohnenden bekannten Kraft, beim Angriffe auf die Gorgonen, von ihnen nicht gesehen werden könne [3]. Um ihn ferner gehörig mit Waffen zu versehen, wird Vulkan herbeigeführt, aus dessen Schmiede er eine diamantne Sichel erhält [4].

Mit

[1]) S. Pindar Pyth. Od. X. 70.

[2]) Vergl. Eratosthen. Catast. 22. — Dichter drückten dieß nachmahls so aus, daß sie dem Perseus seine Reise zu den Gorgonen fliegend vollenden ließen. z. B. Euripides in der Electra 460; wo er auf dem Schilde des Achilles zugleich mit dem Mercur als im Fluge begriffen vorgestellt ist. Eben so beschreibt ihn auch Apollonius Rhodius IV. 1545. — Auch Profaiker haben den Begriff des Fliegens beibehalten z. B. Pherecydes apud Schol. Apollon. II. 21. Apollodor. II. 42.

[3]) Nach Eratosthenes Catast. 22. Pindar a. a. O.

[4]) Eratosthenes a. a. O.

Mit einiger Abänderung kommen diese Nachrichten, die größtentheils aus dem Eratosthenes genommen sind, der sie aus den Phoreiden des Aeschylus entlehnt haben will, ohne sonderliche Veränderung der Sache bei andern vor. So scheint vorzüglich die kriegerische Weisheit der Minerva dem Perseus in der Absicht einen Schild von Erz verschaffet zu haben [1]), um sich seiner, bei der Enthauptung der Gorgonen, als eines Spiegels zu bedienen, vermittelst dessen er, ohne die Gorgonen anzusehen, die That verrichten, und durch Auffangen des Bildes derselben auf dem Schilde, ihre versteinernde Kraft schwächen könne. Andere, als z. B. Pherecydes, [2]) substituirten diesem Schilde einen wirklichen Spiegel. Auch ist die Nachricht, daß Perseus von der Minerva den Helm des Hades erhält [3]), der vorher angeführten, nach der Mercur ihm solchen schenkte, gar nicht entgegengesetzt, weil hierdurch in der alten Sprache nur des Perseus kriegerische Weisheit ausgedrückt werden sollte; so wie auch der Grund in die Augen springet, warum Apollodor [4]) die diamantne Sichel dem Perseus vom Mercur geschenkt werden läßt. Denn,

1) Lucian. Dial. Mar. XIV. 215.
2) a. a. O.
3) Nach dem Scholiasten Pindars zu Nem. X. 6.
4) II. c. 4. §. 4. und Eudoc. p. 44.

was dadurch in der alten Sprache ausgedrückt werden sollte, bezog sich nur auf die Vortrefflichkeit des Instruments ohne alle Beziehung auf die Person, von der es Perseus erhalten hatte.

Nachdem nun Perseus mit Waffen und allem, was das Vorhaben seiner Reise erheischte, versehen war: so trift er den Weg zu den Gorgonen an. Bevor er ihnen aber ankommen konnte, mußte er erst die Gräen besiegt haben.

Es ist bereits gezeigt worden, daß die Gräen in der Kosmogonie entstanden und den Gorgonen, als Schwestern und zwar als deren ältere Schwestern, beigesellt worden sind. Wie kömmt nun aber die Fabel dazu, dem Perseus die Nothwendigkeit aufzulegen, zuvor die Gräen zu bezwingen, ehe er die Gorgonen angriffe?

Wir wollen die einzelen Begriffe nach einander entwickeln, und damit den Anfang machen, daß die Gräen der Gorgonen ältere Schwestern waren. Daß dem Alter Weisheit und eben daher auch eine gewisse Oberherrschaft und Schutzpflege über Jüngere beigelegt wird, ist allgemein bekannt. Und daraus erklärt sichs, warum die Gräen zu Wächterinnen der Gorgonen bestellt sind [z]), die Per-

[z]) Nach einem aus des Aeschylus Phorciden aufbehaltenen Fragment bei Hygin. Poet. Astron. II. 12.

Perseus folglich zuerst zu besiegen suchen mußte, wenn er anders die Gorgonen zu bezwingen hoffen wollte. Eben daher führen ihn auch Mercur und Minerva, als Sinnbilder der Verschlagenheit und Kriegslist, zuerst zu diesen.

Es erklärt sich hieraus, warum Aeschylus sein Trauerspiel Phorciden benannt habe. Es ist nämlich wahrscheinlich, daß die Gräen (Phorciden) die Hauptrollen hatten. Denn so viel sich aus den einzelen, aus diesem Trauerspiel aufbehaltenen, Fragmenten ersehen läßt [1]): so scheint das Stück so eingerichtet gewesen zu seyn, daß Perseus, von den Göttern mit den nöthigen Waffen versehen, nach glücklich überstandenem Kampf mit den Gräen, endlich an den äußersten Grenzen Libyens die Meduſa enthauptet.

Perseus bezwang also die Gräen. Und wie bezwang er sie? Auf eine sonderbare Art dadurch, daß er ihnen den Zahn und das eine Auge nahm. Ein in der That eben so wunderbares als leicht zu erklärendes Phänomen! Denn, wenn wir uns erinnern, daß in der Kosmogonie

[1]) Sie stehen bei Athenäus; Hyginus; Aeschylus; im Prometh. Vinct. 794 u. f. und in dem Scholiasten zu dieser Stelle.

durch den Zahn und das eine Auge die übermenſchliche Kraft ausgedrückt wurde, die den Gräen beiwohnte: ſo iſt der Ausdruck ganz verſtändlich. Denn was heißt nunmehr "Perſeus „hat ihnen den Zahn und das eine Auge ge„nommen" anders, als Perſeus hat ihnen die Kraft genommen? Der letztere Ausdruck ſteht natürlicher Weiſe für "bezwingen," und kommt in dieſem Sinn auch hin und wieder im Alten Teſtament vor.

Erklä=

Erklärung des Hauptsatzes der Thaletischen Philosophie.

Wenn die alten Philosophen, als Pherecydes, Pythagoras, Thales, Empedokles u. s. w. irgend einen Satz aus ihrer Metaphysik anführen: so geschieht das zum öftern im Ausdruck einer Sprache, die mit der in Aegypten üblichen heiligen Sprache Aehnlichkeit hat, und die ich hier vorläufig die mythologische Sprache nennen will.

Aus diesem Gesichtspunkte will ich über Thales einen Versuch wagen. Der Hauptsatz der Thalesischen Philosophie, auf welchen es hier vornehmlich angesehen ist, ist bekanntlich dieser: daß Alles (die Welt) aus Wasser entstanden sey. Also: — Wasser! — Welt! — Letztere aus dem erstern, wie die Wirkung aus ihrer Ursache entstanden! — Man sieht wohl: daß hier von einem Erkenntniß der Dinge und zwar von einem ersten Erkenntniß derselben die Rede und es deßhalb rathsam sey, die Hauptfrage gleich so zu stellen, daß eine ihr gemäße Beantwortung möglicher Weise gegeben werden kann:

Was lehrte der Grieche von der Erkenntniß der Dinge, und wie glaubte er die Dinge zu erkennen?

Wir kennen die Dinge nur in ſo fern, als ſie vorgeſtellt werden. Sie werden aber vorgeſtellt durch Vorſtellungen der Exiſtenz. Die erſte unter dieſen Vorſtellungen iſt die Vorſtellung der bloßen Exiſtenz, die Vorſtellung der Zeit. Die Vorſtellung der Zeit beſteht in der Vorſtellung eines ununterbrochenen, continuirlichen Nacheinanderſeyns aller ihrer Theile. Vermittelſt dieſer Vorſtellung wird Etwas als ſeyend (in der Zeit), ein Daſeyn überhaupt vorgeſtellt, und es entſpringt aus ihr das allgemeinſte Prädicat der Dinge, das Prädicat des Daſeyns. Worin dieß Daſeyn beſtehe, ob es ein Baum, oder eine Veränderung an dem Baume ſey, wird durch die Vorſtellung der Zeit allein nicht gegeben; aber es wird dadurch allein gegeben, daß dieſer Baum oder die Veränderung an ihm (in der Zeit) da ſey, welches Prädicat weder in dem Baume noch in der Veränderung an ihm, von der Vorſtellung der Zeit unabhängig, liegt, ſo, daß, wenn ich die Vorſtellung der Zeit aufhebe, auch dadurch ſofort das Prädicat aufgehoben wird, nach welchem ich mir dieſen Baum nebſt der Veränderung an ihm als daſeyend (in der Zeit) vorſtelle. Woraus erhellet, daß die Vorſtellung der Zeit die Urſache von dem Daſeyn der Dinge ſey. —

Wenn ich dieſem durch die Zeit gegebenen Daſeyn, die nächſte Bedingung, unter der Etwas in der Zeit da iſt (d. i., das Unendliche, continuir-

liche

liche Nacheinanderseyn), als Prädicat heißige: so entspringt aus der Vorstellung der Zeit, die Vorstellung eines, in einem beständigen Flusse (unendlichen, continuirlichen Nacheinanderseyn) bestehenden, Daseyns der Dinge; — und es ist mithin die Zeit die Ursache von dem, in einem beständigen Flusse bestehenden, Daseyn der Dinge.

Ueber diese nächste Bedingung, unter der Etwas in der Zeit da ist, drückt sich Seneka in Heraklitus Gesellschaft sehr pathetisch aus: Corpora nostra rapiuntur fluminum more; quicquid vides, currit cum tempore. Ego ipse, dum loquor: mutari ista, mutatus sum. Hoc est, quod ait Heraclitus: in idem flumen bis non descendimus; manet idem fluminis nomen; aqua transmissa est. — Die letztern Worte sollen heißen: die Vorstellung der Zeit selbst, unter der der continuirliche Fluß des Daseyns der Dinge vorgestellt wird, ist beharrlich und unwandelbar (manet idem fluminis nomen); aber das Daseyn der Dinge in der Zeit selbst, verfließet (aqua transmissa est); denn die Zeit selbst verläuft sich nicht; welches die Beschaffenheit unseres Erkenntnißvermögens angeht; aber in ihr verläuft sich das Daseyn der Dinge.

Dasjenige also, was als Wirkung aus der Zeit entsteht, ist ein Daseyn und zwar, — mit Hinzuziehung der nächsten Bedingung, unter der dieß durch

durch die Zeit gegebene Daseyn vorgestellt wird — ein, in einem beständigen Flusse bestehendes Daseyn; welches ich nur vorläufig anmerken will.

Nun ist zu bemerken:

Erstens: daß die älteste griechische Philosophie die Dinge nur in so fern zu erkennen geurtheilt habe, als sie vorgestellt würden, und daß

Zweitens: der Grieche dieß Vorgestelltwerden nicht von den Dingen selbst, welches auch ungereimt ist, sondern von der denkenden Natur seiner Selbst, als einem Vermögen, dessen Subject er Seele nannte, abgeleitet und geurtheilt habe, daß nach der Beschaffenheit dieses Vermögens die Beschaffenheit der Dinge sich richten müsse.

Unter diesen Umständen ist also wohl die natürlichste Frage: was für eine Beschaffenheit legte Thales der Seele bey, als nach welcher die Beschaffenheit der Dinge sich richten mußte? — Ich weiß nicht, warum man sich nicht hat verstehen wollen; er drücke sich wenigstens so verständlich aus, als ein Philosoph zu seiner Zeit sich ausdrücken konnte: die Seele ist ein αὐτοκίνητον! die Seele ist ein ἀϊδιοκίνητον! Gut; wenn die Seele das ist, um wie viel mehr muß es denn das Daseyn der Dinge seyn (ἀϊδιοκίνητον), das nur vermittelst der Seele ein Daseyn der Dinge, ein ὄν; nur vermittelst der Seele ein, in

einem

einem beſtändigen Fluſſe beſtehendes Daſeyn der Dinge: ein ὂν ἀκίνητον iſt! —

Um nicht in verſchiedenen Zungen zu reden: Thales ließ das Vermögen der Seele in einer αὐτοκινησις και ἀκινησια beſtehen. Beides ſind Fragmente der mythologiſchen Sprache, die deßhalb als Ausdrücke derſelben zuvor in unſere Sprache übertragen werden müſſen. — Das eine dieſer Fragmente: την ψυχην εἰναι ἀκινητον; ſtellt den Begriff der Seele dar. Das zweite Fragment: την ψυχην εἰναι αὐτοκινητον; fügt dem durch das erſtere dargeſtellten, Begriffe der Seele noch Etwas als Prädicat bei.

Auch Pythagoras ließ den Begriff der Seele in der Vorſtellung der Zeit beſtehen, verſinnlichte dieſe durch die Zahl und ſuchte in ſo fern den Begriff der Seele durch einen ἀριθμον κινουμενον ἀριθμον auszudrücken. — Die Möglichkeit, unter der ſich Etwas bewegen kann, iſt die Vorſtellung eines continuirlichen Nacheinanderſeyns und, die Seele iſt ein κινητον τι, heißt: der Begriff der Seele beſteht in der Vorſtellung eines continuirlichen Nacheinanderſeyns. Demnach würde ein ἀκινητον τι ein ſolches Ding ſeyn, das beſtändig, unaufhörlich oder unendlich, continuirlich nach einander wäre und die Seele iſt ein ἀκινητον τι würde heißen: der Begriff der Seele beſteht in der Vorſtellung eines

unend-

unendlichen, continuirlichen Nacheinanderseyns. Das Ding, das Unendlich-Continuirlich-Nacheinander ist, ist die Zeit und die Seele ist ein ἀπειρον τι, heißt: der Begriff der Seele besteht in der Vorstellung der Zeit. Ferner:

da der Grieche nur in so fern von den Dingen Erkenntniß haben zu können urtheilte, als sie vorgestellt würden und, da er dieß Vorgestelltwerden nicht von den Dingen selbst, sondern von der denkenden Natur seiner Selbst ableitete: so ist begreiflich, daß er deren Vermögen nicht passiv sondern activ seyn lassen, und ihr die Selbstthätigkeit beilegen müssen, nach der sie die Vorstellung der unendlichen, continuirlichen Succession, d. i., der Zeit hervorbrächte und also auch nebenbei ein ἀπειρον τι, d. i., ein solches Ding wäre, durch welches die Vorstellung von einem Unendlichen, continuirlichen Nacheinanderseyn selbstthätig gesetzt würde. —

Der Begriff der Seele ist in diesen beiden Fragmenten nur durch irgend eine Beschaffenheit derselben dargestellt. Thales stellte ihn auch durch ein Object dar. Es ist aber der Begriff der Seele, den eines continuirlichen Nacheinanderseyns, und es muß folglich dem Object, durch welches der Begriff der Seele dargestellt werden soll, das Prädicat einer continuirlichen Succession inhäriren, damit durch dasselbe dieser Begriff, als Subject, darge-

vorgestellt werden könne. — Man pflegt wohl in der gemeinen Sprache die continuirliche Succession der Zeit durch den Ausdruck des Fließens zu bezeichnen. Woraus sich ergibt, daß selbst der gemeinste Verstand diesen Ausdruck von einem Object entlehne, an welchem er das Prädicat einer continuirlichen Succession gewahr geworden seyn müsse. Das Object, an welchem sich dieß Prädicat einzig wahrnehmen läßt, ist das Wasser. Thales glaubte an diesem Object dieß Prädicat wahrgenommen zu haben und deßhalb den, in der Vorstellung einer continuirlichen Succession bestehenden, Begriff der Seele dadurch darstellen zu können, daß er sagte: die Seele ist — was denn? — Wasser! (zufolge Tertullian's und vieler andern Zeugnissen).

Wie mag nun wohl die Welt, nach Thaletischen Begriffen, aus Wasser geschaffen worden seyn?

Gott, Seele, Natur und Welt ꝛc. sind Namen, die man nur so lange zu verstehen sich überredet, als man nicht in Verlegenheit geräth sich zu erklären, was man darunter verstanden wissen wolle. Indeß ist die Beantwortung der Frage, was Thales unter der letztern verstanden habe, leicht. Denn, da er die Dinge nur in so fern zu erkennen urtheilte, als sie vorgestellt würden, und da er dieß Vorgestelltwerden von der denkenden

Natur

Natur seiner selbst ableitete; so daß man nur Rücksicht auf den Begriff nehmen, worin er das Vermögen dieser denkenden Natur bestehen ließ. Er ließ dieß Vermögen in der Vorstellung der Zeit bestehen. Durch die Vorstellung der Zeit werden die Dinge als Daseyend vorgestellt. Wenn ich diesem durch die Zeit vorgestellten Daseyn die nächste Bedingung, unter der Etwas in der Zeit da ist (das unendliche, continuirliche, Nacheinanderseyn), als Prädicat beifüge; so entspringt aus der Vorstellung der Zeit ein in einem beständigen Flusse bestehendes Daseyn. Nun kann aber doch kein ander Daseyn, als durch die Zeit, vorgestellt werden, und es wird mithin durch die Zeit die Inbegriff eines in einem beständigen Flusse bestehenden, Daseyns vorgestellt. Der Inbegriff eines in einem beständigen Flusse bestehenden Daseyns heißt Welt. Da nun der Begriff der Welt in der Vorstellung des Inbegriffs eines in einem beständigen Flusse bestehenden Daseyns besteht, und diese Weltvorstellung als Wirkung, durch die Vorstellung der Zeit, als der Causalität dieser Wirkung, gesetzt wird: so konnte Thales sagen: die Welt d. i., die Vorstellung des Inbegriffs eines in einem beständigen Flusse bestehenden Daseyns, ist aus dem Wasser, d. i. aus der Zeit, entstanden!

Man

Man sieht, nach dieser Erklärungsart, nun auch leicht ein, warum ein Satz, der, im buchstäblichen Sinne des Worts genommen, die unfruchtbarste Hypothese aussagt, im Alterthume so viel Aufsehn erregen konnte. Er enthielt nämlich das Hauptresultat aller rationalen Psychologie, und mithin auch aller Metaphysik, die unter den ältesten griechischen Philosophen ihrer Vollendung sehr nahe gekommen war; welches auch seinen natürlichen Grund hat, den ich hier aber nicht weiter ausführen kann. Denn ich müßte dabei mancherlei Paradoxa erläutern, als warum in den blühendsten Zeiten des griechischen Volks seine Philosophie am elendesten gewesen, so wie es z. B. in unsern Tagen, noch vor einigen Jahren, bei aller hohen Cultur, nach dem Zeugnisse der kritischen Philosophie, mit der eigentlichen Metaphysik nichts weniger als vortheilhaft bestellt war; warum schon von Plato an und früher die griechische Philosophie herumzutappen angefangen, so daß der weise Sokrates durch sein verzweifeltes Experiment "die Philosophie vom Himmel zur Erde herabzuziehn" ihr den letzten Stoß gegeben und sie seit der Zeit nicht wieder gedeihen wollen. — Dergleichen Paradoxa müßten also erläutert werden; welches sehr weitläuftig ist, da es mehr Untersuchung in der Natur der Philosophie selbst, als deren Geschichte erfordert. —

Damit es indeß nicht das Ansehn haben möge, als ob gegebene Erklärung Thaletischer Philosophie bemüht sey, als scheinbare Hypothese Gunst zu erwerben: so wollen wir ein Beispiel wählen, woran deren Richtigkeit augenscheinlich sey. Aristoteles soll, wider seinen Willen, Metaphys. I. 3., Beweis führen.

Man hat längst angemerkt, daß Aristoteles im Erklären der alten Philosophie nicht eben gar glücklich sey und, aus großer Hochachtung gegen diesen großen Mann, ihn lieber vorsetzlicher Verdrehungen, als eigentlicher Unwissenheit beschuldigen wollen. — Ich weiß nicht, warum man nicht lieber den geradesten Weg geht: er verstand sie nicht! —

Ich will sein Urtheil über die Thaletische Philosophie mit seinen eigenen Worten hersetzen und nur hin und wieder das Unzusammenhangende ergänzen: die πλειστοι των πρωτων Φιλοσοφησαντων haben über die Substanz philosophirt: sehr gut; was haben sie denn philosophirt? Sie haben philosophirt, daß sie (τουτο στοιχειον και ταυτην την αρχην φασιν ειναι των οντων) Grund der Existenz der Dinge sey: — alles gut und ungehörig; weiter: το μεντοι πληθος και το ειδος της τοιαυτης αρχης (Substanz soll es hier heißen) ου το αυτο παντες λεγουσι: nicht gar sonderlich; aber

über weiter: αλλα Θαλης ὁ της τοιαυτης Φιλοσοφιας αρχηγος (der Philosophie über die Substanz, daß sie der Grund der Existenz der Dinge seyn daß aus der Substanz alles werde) — ὑδωρ φησιν ειναι. — Hier wollen wir ihn einige Augenblicke stehen lassen, ohne jedoch auf seine Luftsprünge ein besonderes Augenmerk zu richten.

Er hatte davon gehört, daß Thales gelehrt habe: Alles (die Welt) sey aus dem Wasser entstanden. Dieß erklärt er nun identisch dadurch, daß er Wasser und Welt durch das Verhältniß der Substanz zum Accidenz denkt. Denn, wenn es wirklich sich so verhielte, daß das Wasser die einzige Substanz in der Welt, und die Welt selbst nur ein Accidenz dieser einzigen Substanz wäre; so hätte der Satz: die Welt ist aus Wasser entstanden, seine gute Richtigkeit; wäre aber mit dem: das Wasser ist einzige Substanz und alles übrige, dessen Inbegriff Welt heißt, ist Accidenz dieser einzigen Substanz, identisch. Indeß soll dieser Satz: aus dem Wasser, als der (einigen) Substanz, ist die Welt als Accidenz entstanden; der Grund von einer andern Thaletischen Behauptung seyn, die unmittelbar auf die Worte: αλλα Θαλης ὑδωρ φησιν ειναι; so folgt: διο και την γην εφ' ὑδατος απεφηνατο ειναι. — Da diese Stelle die Aechtheit vorhin gegebener Erklärung

darthun soll: so ist es rathsam, den Zusammenhang, in welchem sie bei Aristoteles vorkömmt, genau zu bestimmen.

Man könnte mir bei der Annahme der Aechtheit dieser Stelle ein willkürliches Verfahren vorwerfen, deßhalb, weil ich, in dem einen Fall, des Aristoteles φησιν für gültig erkläre und, in dem andern, in Zweifel zöge. Indeß ist dieser Vorwurf nichtig. Denn ich ziehe des Aristoteles φησιν niemals in Zweifel, aber die Erklärung seines φησιν ziehe ich bei geschichtlichen Untersuchungen der Philosophie zum öftern in Zweifel. So auch im gegenwärtigen Fall. Ich zweifle nicht daran, daß Thales in der mythologischen Sprache gesagt habe: das Wasser (die Zeit) sey dasjenige, aus welchem die Welt (die Vorstellung des Inbegriffs eines, in einem beständigen Flusse bestehenden, Daseyns) werde; sondern ich behaupte es gegentheils; aber ich zweifle daran mit Grund, daß Thales gesagt habe: das Wasser sey diejenige materielle Substanz, aus welcher Alles (materielle Welt) werde. Wenn daher das Eine φησιν dem Andern, als Grund, vorangehen soll, so darf dieß eine φησιν nicht heißen: Thales lehrte, daß aus dem Wasser, als der einigen materiellen Substanz, alle materielle Welt entstanden sey, sondern: Thales lehrte, daß aus dem Wasser d. i., der Zeit, die

Welt

Welt d. i., die Vorstellung des Inbegriffs eines, in einem beständigen Flusse bestehenden, Daseyns, entstanden sey. Hierauf kann nun das zweite φησιν unmittelbar so folgen: διο και την γην εφ' ὑδατος απεφηνατο ειναι. —

Das Hauptmoment aber, auf welches es hier vorzüglich ankömmt, ist dieses, daß nicht nur die beiden Sätze: Thales lehrte, daß die Welt aus Wasser entstanden sey, und, Thales lehrte, daß die Erde auf Wasser stehe; Thaletisch seyen, sondern auch, daß die Verknüpfung derselben: weil Thales lehrte, daß die Welt aus Wasser entstanden sey: so lehrte er auch, daß die Erde auf Wasser stehe; Thaletisch sey. Aus dieser Verknüpfung nun erhellet, daß der zweite Satz: διο και την γην εφ' ὑδατος απεφηνατο ειναι; von dem erstern: die Welt ist aus Wasser entstanden; wie die Folge vom Grunde abhange. Da die Erklärung des ersten Satzes: die Welt ist aus Wasser entstanden, bereits gegeben ist, und durch diesen ersten Satz der zweite: διο και την γην εφ' ὑδατος απεφηνατο ειναι; als Folge gesetzt wird: so sieht man wohl, daß der Sinn des zweiten Satzes nur als Folge von dem Sinne des erstern existiren dürfe, und daher durch den Sinn des Einen der Sinn des Andern schon gegeben sey. —

Der Satz: die Welt ist aus dem Wasser entstanden; läßt aus der Zeit, als Ursache, den Begriff der Welt, als Wirkung dieser Ursache, so entspringen: daß sie die Vorstellung des Inbegriffs eines, in einem beständigen Flusse bestehenden, Daseyns sey. Weil also Thales lehrte: daß der Begriff der Welt in der Vorstellung des Inbegriffs eines, in einem beständigen Flusse bestehenden, Daseyns bestehe: so — lehrte er auch: daß die Erde, als ein Theil dieses Inbegriffs, die Vorstellung eines, in einem beständigen Flusse bestehenden, Daseyns sey! — Auf Wasser schwimme, in der mythologischen Sprache: διο και την γην εφ' υδατος επεφηνατο ειναι.

Woraus also unwidersprechlich erhellet, daß Thales den Begriff der Welt in der Vorstellung eines, in einem beständigen Flusse bestehenden, Daseyns habe bestehen lassen. Das zweite: daß diese Vorstellung aus der Vorstellung der Zeit, als ihrer Ursache, entspringe, braucht man nicht einmahl weiter aus Thales erhellen zu lassen; man kann es aus sich selbst erhellen lassen. Denn, sobald der Begriff der Welt als die Vorstellung eines, beständig fließenden, Daseyns gesetzt ist: so weiß man schon a priori, daß es dazu keinen andern Grund als die Zeit geben könne.

Indeß

Indeß liegt in der Art des Ausdrucks noch einige Schwierigkeit, die Aufmerksamkeit werth ist und gehoben werden muß, nämlich: es ist in dem Ausdruck: weil Thales lehrte, daß die Welt aus Wasser entstanden sey; so lehrte er auch, daß die Erde auf Wasser stehe; der Einheit des Ausdrucks der mythologischen Sprache Abbruch gethan, der zu Folge es wenigstens so heißen müßte: weil Thales lehrte, daß die Welt aus Wasser entstanden sey: so lehrte er auch, daß die Erde aus Wasser entstanden sey. — Wie geht das nun zu? — Vielleicht, weil Thales, der im Ausdruck der mythologischen Sprache redete, einen Sprachfehler beging, oder vielleicht, weil Aristoteles, der nicht in dieser Sprache redete, einen solchen beging? — Die Annahme des letztern ist billiger. Was Aristoteles von ächter Thaletischer Philosophie haben konnte, das konnte er nur in Ausdrücken der mythologischen Sprache haben. Von dieser aber gab es keine Bücher, sondern höchstens nur Fragmente in Büchern. In einem dieser Fragmente hatte Thales unsere Erde, in Gemäßheit des Begriffs der Welt, als einen Theil derselben durch das: την γην εφ' ὑδατος απεφηνατο ειναι; dargestellt, und es war mithin in dieser Darstellung von dem Grunde, warum er sagen konnte: την γην εφ' ὑδατος απεφηνατο ειναι; nichts enthalten. In einem andern

dieser Fragmente hatte Thales den Begriff der Welt selbst, zugleich mit dem Grunde dieses Begriffs, dadurch dargestellt, daß er sagte: die Welt sey aus dem Wasser entstanden. Nun ist es zwar wahr, daß Thales von dem Satze: την γην εφ' ὑδατος απεφηνατο ειναι; keinen andern Grund angeben konnte; als welchen er durch den Satz: die Welt ist aus Wasser entstanden; aufgestellt hatte. Aber Thales hatte ja auf die, im Ausdruck der mythologischen Sprache gegebene, Frage: Warum lehrt ihr, daß die Erde auf Wasser stehe? im Ausdruck dieser Sprache nicht die Antwort gegeben: weil ich lehre, daß die Welt aus Wasser entstanden sey; sondern — Thales hatte unter diesen beiden Sätzen: την γην εφ' ὑδατος απεφηνατο ειναι, und: die Welt ist aus Wasser entstanden; jeden besonders für sich vorgetragen, ohne daß die Einheit des Ausdrucks, der durch diese Fragmente im Ausdruck der mythologischen Sprache vorgetragenen, Sätze von einander abhängig war. Dieserwegen hatte jeder eine, von der andern unabhängige und eben daher verschiedene, Einheit des Ausdrucks. Gleichwohl aber hing der eine dieser beiden Sätze von dem andern, wie die Folge vom Grunde, ab; daher ließen sie sich logisch richtig verknüpfen und daher entspringt der Uebelstand des Ausdrucks und die Verletzung der Einheit des Ausdrucks der mythologischen Sprache.

Die

Die Thaletische Philosophie ward früh mißverstanden und verdorben. Da der Grund von dieser Verdorbenheit in der Unkunde der mythologischen Sprache zu suchen ist, und letztere die Verwechselung des dargestellten Subjects mit dem darstellenden Object zur unausbleiblichen Folge hat: so kann die Verdorbenheit der Thaletischen Philosophie auch nur in dieser Verwechselung bestehen. —

Das Subject, das Thales durch das Wasser, als Object, darstellte, war — die Zeit, und das Subject, das Thales durch die Welt, als Object, (als Inbegriff der Dinge außer mir) darstellte, war der Inbegriff eines beständig fließenden Daseyns. Diese beiden dargestellten Subjecte wurden nun mit ihren beiden darstellenden Objecten verwechselt, und man verstand folglich unter Welt nicht mehr den Inbegriff eines beständig fließenden Daseyns, sondern — Alles was ich mit bloßen Augen sehe (die Körper im Raume); so wie unter dem Wasser nicht mehr die Zeit, sondern — damit man's, nach Herrn Tiedemanns sorgfältiger Bestimmung, ja recht verstehe: gemeines Fluß- oder Brunnenwasser.

Die Gründe nun, welche die Alten aufsuchten, um die Möglichkeit des Satzes zu begreifen: Alles, was da ist, (materielle Welt) ist aus gemeinem Fluß- oder Brunnenwasser entstanden; machen die

verdorbene Thaletische Philosophie aus. Es können aber diese Gründe, da sie sich insgesammt nur mit der Erklärung eines Warum? des falsch verstandenen Satzes: die Welt ist aus Wasser entstanden; beschäftigen, nicht sehr von einander verschieden seyn, und man hat sie deßhalb in einem so ziemlich alle beisammen. — Nachdem Aristoteles den Thaletischen Satz vorgetragen und auf seine Weise erklärt hatte, so fügt er den Grund dieses Satzes in einem bescheidenen vielleicht! so hinzu: λαβων ισως την υπολεψιν ταυτην εκ τε παντων οραν την τροφην υγραν ουσαν. — Vielleicht also — weil er sahe, daß alle Dinge durch Feuchtigkeit erwährt würden! Vielleicht, könnte man vermuthen, hätte Thales starke Augen; warum nicht? Vielleicht! — Indeß ist dieser Vielleichtsgrund dem Aristoteles nicht zu sehr vorzurücken; denn die einmahl zugelassene Verwechselung machte eine einfältige Erklärung nothwendig.

Aus dieser verdorbenen Thaletischen Philosophie ist die bekannte Stelle Diodors: το δ' υγρον ονομασαι τας παλαιας ωκεαμην, ὁ μεθερμηνευομενον μεν ειναι τροφην μητερα, παρ' ενιοις δε των ἑλληνων ωκεανον υπαρχειν υπειληφθαι. — Was zuvörderst die hier behauptete Identität betrifft, so ist ihr Sinn so auszudrücken: das durch den Nilfluß dargestellte Subject, gedacht durch das Wort ωκεανος,

ist

iſt mit dem, durch den Oceanfluß dargeſtellten, Subject, gedacht durch das Wort ωκεανος, identiſch. — Hiemit hätte ſich der Verfaſſer dieſer Stelle begnügen können; es beliebt ihm aber weiter zu gehen. Schon Ariſtoteles geht auf dieſelbige Art weiter: "daß durch Feuchtigkeit alles ernährt werde, das haben ſchon die erſten Theologophiloſophen gelehrt:" ωκεανον τε γαρ και Τηθυν εποιησαν της γενησεως πατερας. — Der Grund, warum Ariſtoteles zu dieſer Behauptung gelangen konnte, liegt Erſtens: in dem falſch verſtandenen Sinn der Thaletiſchen Philoſophie, und Zweitens: in dem falſch verſtandenen Sinn der bekannten Homeriſchen Stelle: ωκεανον — ὁσπερ γενεσις παντεσσι τετυκται. Es iſt nicht zu verlangen, daß Ariſtoteles habe verſtehen ſollen, warum Homer den Ocean zum Vater aller Götter macht; denn das verſtand Homer ſelbſt nicht; daß er ihn aber zum Vater aller Götter und nicht, wie er's will, aller Dinge, macht — hätte er wenigſtens verſtehen ſollen. Indeß — der Umſtand iſt klein: der Ocean iſt aller Dinge Vater. Da nun Ariſtoteles in der Thaletiſchen Philoſophie Waſſer, und in dieſem Waſſer den Vater aller Dinge ſahe, und da er in dem Ocean ebenfalls Waſſer, und in dieſem Waſſer ebenfalls den Vater aller Dinge ſahe: ſo war die Parallele gemacht: das Thaletiſche Waſſer und

Oceans

Oceans Waſſer ſind — aller Dinge Vater. Er erklärt eine falſch verſtandene Stelle Homers nach dem falſch verſtandenen Sinn Thaleſiſcher Philoſophie.

Weit verwickelter iſt der Verfaſſer der, aus Diodor angeführten, Stelle. Er behauptet Erſtens: die Identität des Nils mit dem Ocean: woran er auch nicht Unrecht thut, und leitet Zweitens: beide, da er in beiden Waſſer ſieht, aus dem verdorbenen Thaleſiſchen Waſſer ab. Er begeht überdem noch den Fehler, ωκεανην durch τροφην μητερα zu überſetzen, welches weder den Worten noch dem Sinn nach ſo überſetzt werden kann, ſondern jederzeit, nach dem Zeugniß der Aegyptiſchen Sprache, Zeitbeſtimmender Waſſerſchatz heißen muß. Mehr über ihn zu ſagen; lohnt ſich der Mühe nicht.

Indeß erhellet doch hieraus, das von der Vergleichung des ωκεανος mit dem Thaletiſchen ὑδωρ nicht viel zu halten ſey. — Denn diejenigen, welche dieſe Vergleichung anſtellten, verſtanden eben ſo wenig von dem ὠκεανος als dem Thaletiſchen ὑδωρ. — Ein anderes wäre es, wenn Thales ſelbſt ſein ὑδωρ mit dem Waſſer des Oceanus verglichen hätte. Davon aber findet ſich bei den Alten nicht die mindeſte Spur. Doch werde ich ein andermahl die Möglichkeit zeigen, wie Thales dieſe Vergleichung etwa habe anſtellen können.

Cebes

Cebes

so genannte

Gemählde

des menschlichen Lebens

enthält

eine ausführliche Darstellung

des bekannten Satzes

aus der

Stoischen Moral:

daß die Tugend zur Glückseligkeit hinreiche [1])

das ist

daß Glückseligkeit einzig aus dem Bewußtseyn des Besitzes der Tugend entspringe.

[1]) ὅτι αὐτάρκης ἡ ἀρετὴ πρὸς εὐδαιμονίαν.

Die verschiedenen Herausgeber des auf uns, unter dem Namen der Tafel des Cebes, überkommenen Werks haben den Inhalt desselben weder genau bestimmt, noch auf Einheit zu bringen gesucht. Es kann also immer noch ein Versuch in dieser Absicht gemacht werden, der wohl um so weniger mißlingen dürfte, als er die im Gemählde zerstreut dargestellten Hauptbegriffe, auf die sich der angebliche Erklärer desselben fußt, zu sammlen und mit einander zu verbinden sucht. —

Nach der Philosophie der Stoa ging die Tugend aus der Wissenschaft dessen, was zu thun und zu lassen ist, hervor, so wie es nach eben dieser Philosophie die höchste Weisheit war, das Gute vom Bösen zu unterscheiden [1]).

Die Unterscheidung von beiden springt am hervorstechendsten durch den Contrast in die Augen.

Was habe ich also

Erstens: zu unterlassen, um nicht unglücklich, und was habe ich

Zweitens: zu thun, um glücklich zu werden? —

Mit

[1]) Man sehe z. B. Seneka's 71ten Brief.

Mit dem erstern läßt der Stoiker die sittliche Bildung des Menschen anheben, und mit dem andern läßt er sie vollendet werden.

Daher zerfällt Cebes Abhandlung in zwei Abtheilungen, deren erstere die sittliche Bildung des Menschen als vom Bösen ausgehend, die zweite die Vollendung derselben bis zum Besitze der Tugend vorstellt.

Das Ganze war, nach der Fiction des Cebes, zum Inhalte eines allegorischen Gemähldes gemacht, das er im allgemeinen so beschreibt: "es „bestand aus drei, innerhalb einander enthaltenen, „Kreisen. Vor dem ersten Kreise war ein Thor, „vor welchem viel Volks zu stehen schien, und „innerhalb desselben sahe man eine Menge Weibs„personen. Am Eingange des Vorhofes des ersten „Kreises stand ein Greis, der das Ansehen hatte, „als ob er dem hineingehenden Volke etwas „anbeföhle" [1]).

Erste

[1]) Cebes eigene Worte sind diese: το γεγραμμενον εδοκει ἡμιν ειναι — περιβολος, εν αὑτῳ εχων ἑτερους περιβολους δυω, τον μεν μειζω, τον δε ελαττω. ην δε και πυλη επι τε πρωτε περιβολε· προς δε τῃ πυλῃ οχλος εδοκει ἡμιν πολυς εφεσταναι. ενδον δε τε περιβολε πληθος τι γυναικων ἑωρατο. επι δε της εισοδε τε πρωτε πυλωνος και περιβολε γερων τις ἑστως, εμφασιν αποιει,

Erste Abtheilung.

Sie hebt, wie gesagt, mit der sittlichen Bildung des Menschen, als vom Bösen ausgehend, an, und läßt ihn in dieser Absicht, unter den Nachstellungen und Anreitzungen des Lasters, zugleich mit dem Vermögen ausgerüstet, denselben auszuweichen, ins moralische Leben eingehen.

Das moralische Leben stellten in dem Gemählde die drei Kreise [1]), und den Eingang des Menschen in dasselbe die Menge Volks vor, das vor dem, bei dem ersten Kreise angebrachten, Thore stand. Den Eingang in dieß Leben unter den Nachstellungen und Anreitzungen des Lasters drückt das Gemählde so aus, daß dessen täuschende und anlockende Aussenseite, als ein geschminktes und einladendes Frauenzimmer, auf einem Throne sitzend, und dem ins Leben eingehenden Volke einen, mit Unwissenheit und Irrthum angefüllten, Becher darreichend, vorgestellt wird [2]). Das Vermögen aber, sich

οποιει, ὡς προσταττων τι τῳ εισιοντι οχλῳ: S. 2 : 3. der Ausgabe, die zugleich mit Epiktets Handbuch von J. H. Jacobi besorgt ist (Hamburg, 1784. 8.), und deren ich mich hinfort immer bedienen werde.

1) p. 8. τουτο πρωτον δει ειδεναι ὑμας, ὁτι καλειται ὁ τοπος ὁυτος, βιος. —

2) pag. 10.

sich vor den Nachstellungen des Lasters sicher zu stellen, welches, in wie fern es zur That übergeht, der Stoiker auch Weisheit nannte [1]), erscheint im Gemählde unter der Gestalt eines bedeutungsvollen Greises. Er steht vor dem Eingange des ersten Kreises, um den ins Leben Eingehenden vor dem breiten Wege des Lasters zu warnen. Mit der einen Hand scheint er irgend wohin zu zeigen, und in der andern hält er ein Papier.

Jetzt verfolgt der Verfasser den Menschen in seiner, vom Bösen ausgehenden, sittlichen Ausbildung, und zeigt [2]), daß, da er selbst im Eingange zum Leben Irrthum und Unwissenheit, so zu sagen, mit der Muttermilch, eingesogen hätte, er nothwendig von allerlei Lastern z. B. falschen Meinungen, Begierden und Lüsten bestrickt werden müsse. Deßhalb läßt der Verfasser, innerhalb dem Thore des ersten Kreises, die ins Leben Eingegangenen von einer Gesellschaft verschiedentlich gestalteter Buhlerinnen empfangen werden. Da ferner diese Menschen, trunken von Irrthum und Unwissenheit, durch falsche Meinungen, Begierden und Lüste so sehr vom rechten Wege abgekommen sind, daß sie in allem ohne Ueberlegung handeln, und Glückseligkeit nicht

1) z. B. nach Seneka in mehrern seiner Briefe.
2) pag. 12.

nicht von sich selbst, sondern von andern erwarten: so stellt der Verfasser einige derselben mit frohlichem [1]), und andere mit traurigem Blick und ringenden Händen um ein Frauenzimmer, das einer Blinden und Rasenden nicht gar ungleich sieht, auf einem runden Steine steht und Gaben ausspendet, auf die sie gierig warten [2]). Er drückt dadurch die Thorheit der Erstern in Ansehung dessen, was sie von dieser Person begehren, und die Unbeständigkeit und Veränderlichkeit der letztern in Ansehung der Vertheilung ihrer Gaben, auf eine sprechende Weise aus.

Und hiermit endigt sich die Beschreibung des ersten Kreises.

Die Beschreibung des zweiten Kreises fängt der Verfasser damit an, daß er die Verehrer jener unbeständigen Glücksgöttinn in jedes schändliche Laster, in die Unmäßigkeit, Schwelgerei, Geitz und dessen beständigen Gefährten die Schmeichelei, verfallen läßt [3]), weil sie von den Reichthümern, die sie von der Glücksgöttinn empfangen hätten, keinen rechten Gebrauch zu machen wüßten, und überdem wähnten, daß in ihnen der Grund zu jeder Glückseligkeit zu suchen wäre. Vier, wie Buhlerinnen, gekleidete Weiber, die vor diesen zweiten Kreis, als

[1]) p. 16. [2]) p. 14. [3]) p. 19.

mit den Verehrern der Glücksgöttinn in traulichem Umgang verflochten, gestellt sind, drücken diese Begriffe in so fern aus, als unter ihnen die oben beschriebenen Laster verstanden werden. Dergleichen Laster sind den blinden Verehrern der Glücksgöttinn meistentheils eigenthümlich, und scheinen in so fern mit ihnen zu leben und durch sie zu bestehn. Da überdem dergleichen Menschen, die den vorerwähnten Lastern, der Unmäßigkeit und Schwelgerei ergeben und ein wollüstiges Leben gewohnt wären, die erlaubten Mittel, wodurch man sich den Unterhalt des Lebens verschaffen könnte, meistentheils aus der Acht zu lassen pflegten: so sey nothwendig, daß, nach Aufzehrung dessen, was ihnen das blinde Glück zugeworfen hätte, sie sich, um ihr Leben zu fristen, zu den größten Schandthaten, zum Rauben, Stehlen u. d. gl. [1]) erniedrigten.

Cebes fährt fort, die eben erwähnten Laster in ihren Folgen darzustellen. — Wenn der Mensch, der ihnen zugethan ist, durch sie in die größte Dürftig- und Hülflosigkeit gerathen ist [2]): so büßt er seine Vergehungen durch die Qual des bösen Gewissens, das seine Geißel so heftig schwingt, daß er sich oftmahls nicht enthalten kann, sich Gewalt

[1]) pag. 21.

[2]) p. 21. — ὅταν παντα αυτοις ἀπολειπῃ.

Gewalt anzuthun [1]). Deßhalb wird in dem Gemählde ein dergleichen Mensch drei häßlichen Weibern, die in schmutzige Lumpen gekleidet sind, und ihre Wohnung an einem finstern und engen Orte haben, übergeben, um die elende Lage Jemands auszudrücken, der durch Verschwendung bis zur äußersten Dürftigkeit herabgesunken ist; zur Bezeichnung des bösen Gewissens aber, das die Seele unablässig foltert, und um die übrigen Gemüthsunruhen zu charakterisiren, die von dorther ihren Ursprung nehmen, wird das eine dieser Weiber mit einer Peitsche in der Hand, das andere mit bis zum Knie niedergesenktem Haupte und das dritte sich die Haare ausraufend vorgestellt. — Nur in geringer Entfernung stehen diese Weiber [2]) von der Unmäßigkeit und der Schwelgerei, um anzudeuten, daß dergleichen Uebel diesen Lastern auf dem Fuße nachfolgen.

Da die weitere Folge dieser Laster so bedenklich ist, daß diejenigen, die unter ihrem Drucke seufzen, keine Rettung von den, aus ihnen entstandenen, Uebeln vor sich sehen: so kann ihnen natürlicher Weise nichts anders übrig bleiben, als

1) p. 22. οδυνη τας τριχας ἑαυτης τιλλουσα.

2) p. 22. im Anfange; στυγος τε αυτοις.

ihren vorherigen Lebenswandel zu beklagen [1]): sie verzweifeln und werden kleinmüthig [2]), oder mit dem Gemählde zu reden, sie werden der Trauer und deren Gefährtinn, der Verzweiflung, übergeben. Beide sind finstern Blickes, abgezehrt und nackt, um an ihnen die bestimmte Würkung einer bestimmten Ursache in einem lebendigen Beispiel darzustellen.

Daher widerfährt ihnen, was das Ende aller Laster und Uebel ist: sie werden unglücklich, oder, um mit der Gemählde schrift des Verfassers zu reden, sie gelangen zur Wohnung der Unglückseligkeit [3]).

Von hieraus können sie nur durch eine Sinnesänderung gerettet werden [4]), als welche sie, anders über Dinge zu urtheilen, und diese Urtheile [5]) in Handlung übergehen zu lassen lehrt.

Daher ergreifen sie, von Irrthum und Unwissenheit annoch verblendet, solche Beschäftigungen, die sich zwar dem äußern Anschein nach empfehlen, aber zur Verbesserung des sittlichen Lebenswandels, und einer daraus entspringenden Glückseligkeit gar wenig beitragen. Cebes begreift sie unter dem Namen

1) p. 23. ἀδυμία.
2) ibid. ἀθυμία. 3) ibid.
4) μετανοια συνιστησιν αυτω ἑτεραν δοξαν. ibid.
5) ibid. ἐπιθυμια.

Namen der falſchen Gelehrſamkeit [1]), ſtellt, zur Bezeichnung dieſer Begriffe, vor den Eingang dieſes Kreiſes ein ſittſames und reinliches Frauenzimmer [2]), und läßt ihre Verehrer, unter der Geſtalt der Frauenzimmer des erſten Kreiſes, in deren Geſellſchaft ſich die Unmäßigkeit und Schwelgerei befand, als Liebhaber der Poeſie, Muſik u. d. gl. in dieſem zweiten Kreiſe unbedachtſam umherirren, um dadurch die trügeriſche Schminke der Pſeudopädie und zugleich die Laſter zu erkennen zu geben, die den Verehrern derſelben noch anhängen.

Zweite Abtheilung.

Nachdem der Verfaſſer in dem Vorhergehenden alle Abwege gezeigt hat, die den Menſchen vom rechten Wege abbrächten: ſo ſucht er itzt den eigentlichen Weg anzuzeigen, der mit Hülfe der wahren Gelehrſamkeit oder mit Hülfe der Kenntniß deſſen, was der Menſch zu thun und zu laſſen habe, zur Tugend und deren Begleiterinn, der Glückſeligkeit, führe. Wer dahin gelangen wolle, müſſe ſich ganz der Tugend weihen, und eben daher die Laſter ablegen, in denen er groß gewachſen ſey. Nur mit vieler Mühe entwöhnt man ſich der einmahl angenommenen Laſter; und daher iſt begreiflich, daß

1) p. 24. ψευδοπαιδεια.

2) p. 25. καθαρα παντα και αυτουτος.

die Erlangung der Tugend mit der größten Schwierigkeit verbunden sey. Deßhalb zeigt Cebes vorgebliches Gemählde, etwas höher, eine unbewohnte, und einöde Gegend [1]), um anzudeuten, daß die erste Hälfte des Weges zur Tugend mit den größten Schwierigkeiten verbunden sey, vornehmlich da sich hier keine Herberge darbiethe, die dem Wanderer seinen Weg erleichtern könne. Zur Bezeichnung des ersten Schritts zur Tugend aber und dessen Beschwerlichkeit eröffnet er den Eingang in die oben erwähnte Gegend durch eine kleine Thür, und stellt den Weg, der zu ihr führt, schwer zu ersteigen, rauh, felsicht und nur von wenigen betreten vor [2]), weil bei der Entfernung vom Laster und der Annäherung zur Tugend, als der Ersteigung einer beschwerlichen Anhöhe, öftere Anstöße vorzufallen pflegten, indem das der Tugend entgegenstehende Laster nicht selten den besten Vorsatz wankend machte. Diese Schwierigkeit, die schon im Anfange des Weges so groß sey, nehme im weitern Fortgang immer mehr und mehr zu; und daher sey zu befürchten, daß derjenige, der diesen Weg zu machen hätte, von der Beschwerlichkeit desselben zurückgeschreckt würde, und dem Laster abermahls unterläge. Sehr bezeichnend stellt daher der Verfasser, der oben erwähnten engen Pforte und dem vor-

[1]) p. 29. [2]) p. 30.

vor ihr befindlichen, Wege einen hohen und abschoſſigen Hügel gegenüber, zu dem ein ſehr ſchmaler Weg führe [1]).

Wenn nun Jemand dieſe Beſchwerlichkeiten überſtanden habe, und in ſo fern ſich der Tugend näher gebracht fühle, als ihm, durch Enthaltung von der Wolluſt und Ertragung der Mühſeligkeiten, ſein Weg leichter als zuvor zu machen ſtele: der könne mit Hülfe der Enthaltſamkeit und deren Schweſter, der Standhaftigkeit [2]), die durch ihre eigene Kraft ſich zu einer gewiſſen Höhe der Tugend zu erheben vermöchten [3]), die Jähe glücklich überſteigen, und den noch übrigen Weg zur wahren Gelehrſamkeit [4]) mit leichterer Mühe zurücklegen.

Auf dieß Raiſonnement gründet ſich die Erklärungs des folgenden Theils des Gemähldes. — Die Schwierigkeit des weitern Fortſchrittes zur Tugend wird darinn durch einen großen, hohen, neben dem Hügel befindlichen Felſen ausgedrückt [5]); und zur Bezeichnung, daß, zu Folge des unermüdlichen Beſtrebens zur Tugend, die, mit deren Erlangung verbundene, Beſchwerde zum Theil aufgehoben ſey, werden diejenigen, die den Gipfel des

1) p. 30. [illegible] 2) p. 31.
3) Ibid. [illegible]
4) p. 30. [illegible] 5) p. 31.

benannten Felsens zu erklimmen trachten; von zwei Weibern, der Enthaltsamkeit und Standhaftigkeit, die auf dessen Gipfel stehen, mit willig ausgestreckten Armen empfangen und hinaufgezogen [1]. Mithin brauche derjenige, der mit Enthaltsamkeit und Standhaftigkeit, als dem Grunde zu aller Tugend, versehen sey, nicht verzweifeln, daß er nicht bald zu ihr selbst gelangen werde [2], und könne versichert seyn [3], daß er, nach geringer Ruhe von der überstandenen Arbeit [4], in der gewissen Hoffnung der wahren Gelehrsamkeit sich zu bemächtigen, die Wollust verachten und die Mühseligkeiten ertragen könne [5].

Die Anleitung zum Wege, der zur wahren Gelehrsamkeit führt, stellt der dritte Kreis vor Augen.

Tugend wird durch die Kenntniß dessen, was ich zu thun und zu lassen habe, erworben, und mithin stammt von ihr die Glückseligkeit ab. Deßhalb setzt der Verfasser diesen dritten Kreis, als die Wohnung der Glückseligen, die die Tugenden und die Glückseligkeit selbst bewohnen, in eine von vielem

1) p. 31.

2) p. 32. θαῤῥειν και μη αποδειλιαν· βραχυ οτι δει καρτερησαι αυτους.

3) p. 33. επαγγελλονται sc. ἡ σγκρατοα και ἡ καρτερια.

4) Ibid. κελευουσιν αυτους διαναπαυεσθαι.

5) Ibid. διδοασιν μετα μικρον ισχυν και θαρσος.

lem Licht erhellte Gegend; denn sie wird vom Lichte der Weisheit erhellet [1]); und fügt ihr, da der Grund aller Glückseligkeit von der Weisheit ausgehe, zur Bezeichnung der Ruhe und Annehmlichkeit eines glücklichen Lebens, einen Hain und eine Wiese hinzu.

Ferner: weil derjenige, den kein Laster mehr entstellt, und der in allen Stücken den Abdruck eines, nicht durch Jahre, sondern durch Vernunft gebildeten Gemüths, das mithin rein und von aller Schminke frey ist, auf der Stirne trägt; weil ein solcher, sagt die Deutung von Cebes Gemählde, dafür angesehen werden muß, als ob er sich, eben durch vorerwähnte Eigenschaften, den Zugang zur Tugend eröffnet habe [2]): so ist erklärlich, warum Cebes vorgibt, daß vor dem Thore dieses dritten Kreises sich eine, ohne allen Zierrath schöne, Matrone befindet, die in ihrem mittlern und schon gesetzten Alter ist, und auf einem viereckigten Steine stehet. Durch letzteres sollte ausgedrückt werden, daß, da die Wissenschaft des Guten und Bösen ihr practisches Interesse hauptsächlich auf die Verabscheuung des Lasters und die Liebe zur Tugend richte, das Verhältniß des einen zum andern dadurch angedeutet werde, daß diejenigen

[1]) p. 33. φησι πολλῳ καταλαμπομενος τοπος.

[2]) [3]) p. 35.

seigen, die mit ihr vertraut worden wären [1]), sich einen sicheren Weg zur Erreichung alles dessen gebahnt hätten, was die Tugend gewähre [2]). Durch letzteres würde ihnen ein über alle Furcht erhabenes Gemüth zu Theil [3]); sie könnten von vorher das Wahre vom Falschen, das Gute vom Bösen unterscheiden [4]), und eben deßwegen jede Art von Tugend sich leicht eigenthümlich machen.

Wahrheit und Ueberredung umgeben die wahre Gelehrsamkeit [5]), weil das, was sie lehrt, von Wahrheit und deren nothwendiger Folge, der Ueberredung, begleitet wird.

Mit Hülfe der wahren Gelehrsamkeit schreiten wir zu den Tugenden auf die Art fort, daß wir uns, in der Anwendung der Wissenschaft des Guten und Bösen auf unsere Handlungen, eine Fertigkeit erwerben, woraus alsdann die Weisheit, aus der alle übrige Tugenden entspringen, entsteht. Deßhalb läßt Cebes im Gemählde, innerhalb dem Thore dieses

1) p. 35. ασφαλης τε και βεβαια ή προς αυτην οδος εστι τοις αφικνουμενοις.

2) p. 36. των διδομενων ασφαλως ή δοσις τοις λαμβανουσι.

3) p. 36. δειλιας, αφοβια — επιστημη τε μηδεν αν ποτε δεινον παθειν εν τω βιω.

4) p. 38. 39. συμβαλη τα καλα παντα — την αρετην, και του πλανου etc.

5) p. 35. αληθειαι και πειθω.

dieses dritten Kreises, die Weisheit unter den übrigen Tugenden, der Herzhaftigkeit, Gerechtigkeit, Rechtschaffenheit, Nüchternheit, Sanftmuth und dergleichen, die insgesammt den Ausdruck eines gebildeten moralischen Characters an sich haben, den Reihen anführen [1]), und in deren Begleitung diejenigen, die von der wahren Gelehrsamkeit zu ihr überkommen wären, zur Tugend übergehn.

Vermittelst der Tugend gelangen wir endlich zur Glückseligkeit selbst, weil letztere einzig aus dem Bewußtseyn des Besitzes der Tugend entspringt. Deßhalb führen, nach Cebes Gemählde, die, in die oben benannten Tugenden gekleideten, Frauenzimmer diejenigen, die sich ihrer Gesellschaft angeschlossen haben, noch weiterhin zu einer erhabenen Anhöhe, und übergeben sie einer wohlgestalteten Matrone von gesetztem Ansehen, die im Vorhofe zu jener Anhöhe auf einem Throne sitzt, frey und ungezwungen geziert ist, und eine unverwelkliche Krone auf ihrem Haupte trägt [2]); lauter Merkmahle, nach denen das Bild dessen unverkennbar ist, der, durch unablässiges Bestreben zur Tugend, Heiterkeit des Gemüths [3]), Ruhe der Seele [4]), und

[1]) p. 39. 40. πρωτη επιστημη — εν χορῳ γυναικων etc.

[2]) p. 42. [3]) p. 42. ευειδης.

[4]) p. 42. γυνη καθεστηκυια.

und Genügsamkeit in ihrer edlen Einfalt erlangt [1]), und sich mithin Tugend und die aus ihrem Besitz entspringende Glückseligkeit verschafft hat.

Nach glücklich überstandenem Kampf, den in ihm die Tugend mit dem Laster zu bestehen hatte, thront er auf der Akropolis aller drei Kreise [2]) und trägt den nie verwelklichen Kranz der Tugend auf dem Haupte.

* * *

Da Cebes ein Gemählde vor Augen gehabt zu haben vorgieht: so wird es dem Leser vielleicht nicht unangenehm seyn, in dieser Hinsicht eine Beurtheilung vom Grafen Caylus zu lesen [3]).

* * *

Nach der Untersuchung einiger neuern allegorischen Gemählde geht der Graf Caylus zur Kritik der Tafel des Cebes über. Es gab im Alterthum zwei Philosophen, die den Namen Cebes führten, und die von den mehrsten Commentatoren verwechselt worden sind. Der eine, dessen in Plato's Phädon Erwähnung geschieht, war ein Schüler des Sokrates. Nach Diogenes von Laerte war er aus The-

1) p. 42. κεκοσμημενη ελευθερως και απεριεργως.

2) p. 42. το ὑψηλον εκεινο, ὁ εστιν ακροπολις των περιβολων πασων.

3) S. Memoires de l'Acad. d. J. et B. L. T. 29. p. 149 sq.

Theben gebürtig. Man schreibt ihm drei Gespräche zu, die verloren gegangen sind. Das Eine hatte den Namen πινακ, und dieß ist in der That das Werk, das unter dem Namen des Cebes auf uns gekommen ist. Indeß soll doch dieß Werk, wie es der Abt Sevin [1]) beweiset, den Pythagoräer Cebes, einen Schüler des Sokrates, zum Verfasser haben. Wenn Cebes der wahre Name des Verfassers ist: so muß es einen jüngern Cebes gegeben haben, der vor Lucian lebte, weil letzterer der älteste Schriftsteller ist, welcher der Tafel des Cebes erwähnt. Nach der Menge der Ausgaben des griechischen Textes und der vielen Uebersetzungen in lateinischer und französischer Sprache zu urtheilen, die beständig mit einem Kupfer versehen sind, muß das Gespräch immer in großem Ansehn gewesen seyn.

Cebes fingirt zwei Freunde, die im Tempel Saturns spazieren gingen. Er sagt nicht, in welcher Stadt Griechenlands der Tempel des Saturnus befindlich gewesen sey, und schon die Unmöglichkeit der Ausführung des Gemähldes läßet auf eine bloße Erdichtung des Verfassers schließen. Die beiden Freunde nämlich erblicken ein Gemählde, dessen Inhalt sie nicht errathen können: es war weder eine Stadt noch ein Lager, sondern ein dreifacher Kreis.

[1]) Mem. de l'Acad. Vol. II. p. 137.

Kreis. Vor dem ersten war ein Thor, das viel Menschen umgaben. Ein daselbst befindlicher Greis schien ihnen beim Eingange Befehle zu geben, und innerhalb im ersten Kreise sahe man eine Menge Weibsleute. Es ist schon ein Hauptfehler bei einem Gemählde, wenn man dessen dargestellten Gegenstand, auf den ersten Blick, nicht erkennen kann, und hier wissen die beiden Freunde nicht, was die drei Kreise bedeuten sollen! Außerdem kann die Mahlerei die erwähnte Stellung der Figuren nur auf einer Fläche vorstellen. Der Grund davon ist leicht einzusehen. Um die Gegenstände, die in den drei in einander enthaltenen Kreisen befindlich sind, zu unterscheiden, müßte der Gesichtspunkt sehr erhöhet und gewissermaßen aus dem Vögelspunkte dargestellt werden. Aber alsdann kann der Haufe Menschen nicht vor dem Thore stehen; auch könnten sie unmöglich die Handlungen verrichten, die Cebes ihnen unterlegt. Wie will man, wenn man die Kreise so niedrig annimmt, wie verschiedene Mahler und vorzüglich Romjin von Hoegehn in seinem Kupferstich gethan haben; wie will man alle die verschiedenen Nüancen der Handlungen unterscheiden, die der Verfasser im zweiten und dritten Kreise geschehen läßt?

Auch hat sie der Mahler nicht so vorgestellt; er hat seiner Einbildungskraft freien Lauf gelassen,

und

und seine Mahlerei stimmt mit der Beschreibung des Cebes nur wenig überein.

Dieß beweiset hinlänglich, daß Cebes nicht auswahl, die wesentlichen Bestandtheile der Mahlerei gekannt, und nur, um seiner Moral Eingang zu verschaffen, eine übel zusammenpassende Erdichtung, auf Kosten einer Kunst aufgestellt hat, die er nicht verstand.

Der Graf Caylus macht auf noch mehr wesentliche Fehler des Gemähldes aufmerksam. Es ist darin weder Einheit noch Einfachheit, und die handelnden Personen sind nicht durch hinlänglich unterscheidende Merkmahle charakterisirt. Wer kann wohl errathen, daß der Greis, der vor dem Thore steht, der Genius ist, der denen, die in das Leben eingehen wollen, die Form ihrer Handlungen vorschreibt? Eine sonderbare und vor Cebes unerhörte Erdichtung! An welchen Charakteren soll man die Verführung, die Unenthaltsamkeit, die Schwelgerei, die Schmeichelei, die Habsucht, das Unglück, die Reue, die wahre und falsche Gelehrsamkeit erkennen? Durch was für eine Verschiedenheit von Attributen könnte die Noth, die Traurigkeit, der Schmerz, der Kummer, und die Verzweifelung kenntlich gemacht werden? Das Glück ist die einzige Figur, die leicht zu erkennen ist. Aber auch mit dieser Figur verbindet Cebes, indem

er das Glück als thörigt, taub und von einer Seite zur andern laufend vorstellt, als welches die Mahlerei nicht auszudrücken vermag. Ferner will er in diesem Gemählde einen unglücklichen Verführten kenntlich machen, der in die Wohnung des Unglücks eingeht, in der Er seine Tage beschließen würde, wofern ihn nicht die Reue aus dem Unglück risse, und ihn zur Abänderung seiner Meinung brächte, indem sie ihm ein Verlangen zu dem Aufenthalte der wahren Gelehrsamkeit zu gelangen einflößt, wiewohl ihn die Täuschung noch einigemal zur falschen Gelehrsamkeit führt. Alle diese Bewegungen, Abwechslungen und Veränderungen der Scene finden durchaus bei dem nicht Statt, was man Composition in der Mahlerei nennt.

Angenommen also, daß das Gemählde des Cebes von Seiten der Moral ein schätzbares Denkmahl sey, was der Graf Caylus nicht untersucht; so würde es doch als Mahlerei jeder Zeit einen Beweis von der Unwissenheit seines Urhebers abgeben.

Ein Wort, das den Cebes im Verfolg seiner Abhandlung entfällt, gibt dem Grafen Caylus Veranlassung zu einer artigen Untersuchung. Er es sagt nämlich von demjenigen, der von seinen Verirrungen zurückgekommen ist, und ruhig im Hafen

der wahren Gelehrsamkeit, die die Wissenschaft der Tugend ist, verweilet, daß er in so großer Sicherheit lebe, als wenn er in der Corycischen Höhle wäre.

Es ist dieß vielleicht die einzige Stelle, wo die Alten der Corycischen Höhle, im Sprichworte, als eines Aufenthalts der Sicherheit und des Glücks erwähnen. Die Corycische Höhle ist im Alterthume sehr berühmt, und mehreren Orten gemein. Man nannte so eine Burg in Jonien, am Ufer des Meeres, der Insel Chios gerade gegenüber; ein Vorgebürge, das auf der Insel Creta liegt, und einen Hafen Aethiopiens. Strabo gibt den Namen Corycae drei verschiedenen Oertern auf der mittäglichen Küste des mittelländischen Meeres. Erstens einem Theile der Küste von Lycien, zweitens einer Stadt von Pamphylien in der Nachbarschaft von Attalia, die wegen ihrer Münzen bekannt ist, und drittens einem Vorgebürge von Cilicien, welches gegen den Fluß Calicadnus und das Vorgebürge Anemurium zu. Auf diesem Vorgebürge Corycus ist die berühmte Höhle gleiches Namens befindlich. Sie liegt, sagt Strabo [1]), 20 Stadien vom Meere entfernt; man findet gleich im Berge eine große Höhlung, die rund herum mit einem erhabenen Fels umgeben ist, und ein rundes Becken bildet.

Der

[1]) Geogr. B. 14. p. 166 - 171.

Der Boden ist unfruchtbar, steinigt, mit Sträuchern und immer grünenden Stauden bewachsen, die eben das Ansehen haben, als die, welche in den Gärten wachsen. Es wächst dort Safran, der vor jedem andern große Vorzüge hat. In der Höhlung selbst ist eine Grotte befindlich, in welcher eine sehr wasserreiche Quelle auf einmahl einen breiten Bach bildet von sehr klarem und reinem Wasser. Er stürzt sich sogleich wieder unter die Erde und kömmt nicht eher wieder zum Vorschein, bis am Meere. Man nennt ihn bitteres Wasser.

So beschreibt Strabo die Corycische Höhle. Pomponius Mela [1]) gibt von ihr eine weit genauere Beschreibung. Seine Worte sind diese: Nahe bei der Stadt Sales, welche heutzutage Pompejopolis heißt, liegt die Stadt Corace. Sie ist von ihrem Hafen umgeben, und hängt mit dem festen Lande nur durch eine sehr schmale Erdzunge zusammen. Auf dem Vorgebürge ist die Höhle Corace, deren augenscheinliche Schönheit jede Beschreibung übertrifft. Es ist eine weite Oeffnung auf der Höhe eines steilen Berges, der sich 10 Stadien über das Meer erhebt. Man kann in ihr bis zu einer großen Tiefe hinuntersteigen. So wie man weiter kömmt, so erweitert sich ihr Becken, das mit immer grünenden Gesträuchen bewachsen ist.

Der

[1]) B. 1. c. 13.

Der Anblick dieses reitzenden Orts verursacht anfangs eine Ueberraschung, die nach und nach ein wenig nachläßt, aber nie ganz aufhört. Zum Heruntersteigen gibt es nur einen schmalen, rauhen, 500 Schritt langen Weg, der von Bäumen beschattet wird. Zu diesem ländlichen Geräusch, welches die Sinne so angenehm entzückt, gesellt sich noch das Rauschen von unzähligen Bächen. Unten im Thale findet sich noch eine andere Oeffnung, die eine Höhle ausmacht, deren Merkwürdigkeiten von einer andern Art sind. Gleich beim Eingange wird man wie von dem Geräusch vieler Cymbeln überrascht. Eine starke Quelle, deren rauschendes Wasser in einer Entfernung von einigen Schritten sich in der Erde verliert, quillt hier hervor. Die Gegend, welche sich über diese Quelle hinaus befindet, ist unbekannt. Nie hat es jemand gewagt, in diesen, Entsetzen erregenden, Ort hinein zu dringen. Er ist ein Gegenstand der Verehrung. Man sollte glauben, daß er von Göttern bewohnt würde; und er verdiente es auch. Alles flößt daselbst Ehrfurcht ein, und Alles trägt daselbst das Gepräge der Gottheit.

Weiterhin ist noch eine andere Höhle, welche den Namen Typhon führt. Der Eingang in dieselbe ist sehr schmal, und der Ort ist sehr enge, weßwegen das Licht nicht hineindringt. Natur

und Fabel vereinigen sich, diesen Ort merkwürdig zu machen. Man sagt, daß er vormahls dem Typhon zum Aufenthalte diente. Die Thiere, die man hineingehen läßt, sterben augenblicklich. Nach Plinius [1]) soll der Berg Coryce Ulmen und Wachholder hervorbringen, die ein Harz tragen, das von keinem sonderlichen Gebrauche ist. Dem Safran dieses Orts gibt er den ersten Rang [2]). Columella [3]) und Q. Curtius [4]) stimmen ihm bei, und die Dichter, welche die Vortrefflichkeiten der Sachen, die sie besingen, durch die Namen der Oerter zu bezeichnen pflegen, wo diese sich vorfinden, geben dem Safran den Beinamen des Corycischen. Der Koch des Horatz sagt z. B. coryciosque croco sparsum ferit [5]). Plinius führt noch die Versteinerungen an, die die Wassertropfen in der Corycischen Höhle bilden [6]), wie auch einen Fluß, der sich aus der Erde hervordrängt, und sich wieder darin verliert. Auch erwähnt er noch, daß der Edelstein, welchen er Hephästitis nennt, auf dem Berge Coryce sich bilde [7]).

Auf einem Gebürge Joniens, gleiches Namens, war auch eine Höhle, welche durch die Geburt der

1) B. 13. c. 2.
2) B. 21. c. 17.
3) B. 3. c. 8.
4) B. 3. c. 4.
5) Lib. 2. Sat. 4.
6) B. 31. c. 20. 30.
7) B. 33. c. 60.

den Hauptsitz der Sibylle von Erythrä berühmt war. War es die Aehnlichkeit mit der berühmten Höhle Ciliciens, nach welcher die Höhle auf dem Berge Parnaß, und die Nymphe Corycia, in die Apollo sich verliebte, benannt worden war, oder war es im Gegentheil die Nymphe, die der Höhle, die sie bewohnte, den Namen gab, und woher die Höhle Ciliciens nachher benannt worden? Strabo sagt [1]), daß auf dem Berge Parnaß eine sehr schöne, den Nymphen geheiligte, Höhle befindlich gewesen sey, die, wie die in Cilicien, den Namen der Corycischen geführt habe. Auch Ovid nennt die Nymphen des Parnaß Coryciden: Corycidasque Nymphas, et humida montis adorat [2]). Pausanias gibt von ihr folgende Beschreibung [3]): diese Höhle übertrifft diejenigen an Größe, von welchen ich so eben geredet habe. Man kann lange darin gehen, ohne ein Licht nöthig zu haben. Ihr Gewölbe ist sehr hoch; an verschiedenen Stellen quillt Wasser hervor, so daß die Erde in der ganzen Höhle von dieser Traufe feucht ist. Die Bewohner der umliegenden Gegenden verehren diesen Ort als einen, der Corycischen Nymphe, und vorzüglich dem Gott Pan geheiligten Platz. Der

1) Geogr. Lib. IX. p. 417.
2) Metamorph. Lib. I. 320.
3) In Phoc.

Weg von dieser Höhle zum Gipfel des Parnaß, der sich bis in die Wolken erstreckt, ist sehr rauh und beschwerlich.

Nach allem ergibt sich, daß es nicht wohl zu entscheiden sey, welche von diesen Höhlen zuerst den Namen Corycæ geführt und den andern mitgetheilt habe. Es scheint aber doch, als wenn dieser Name allen den Höhlen gemein gewesen wäre, welche einige Schönheiten in sich enthielten. Die Höhle, welche Pomponius Mela beschreibt, scheint mehr, als alle übrigen, zu dem Nachdenken zu passen, worin Lebes, den durch Hülfe der wahren Gelehrsamkeit von seinen Verirrungen zurückgekommenen, Menschen leben läßt.

Ueber

Den Heroendienſt

bei den

Griechen und Aegyptern *).

*) Bei Gelegenheit einer Stelle Herodots B. II. c. 91. Weſſeling. Ausgabe.

[illegible]

[illegible]

bei den

[illegible] [illegible]*)

*) Bei [illegible] einer [illegible] [illegible]

"Chemmis aber, heißt es, nach der eben angezogenen Stelle, ist eine große Stadt in dem Thebaischen Nomus, nahe bei der Stadt Pha; (oder wie es nach richtigerer, dem ersten Historiker aber leicht zu verzeihender, paralogistischer Ordnfolge heissen sollte: Chemmis aber macht von dieser Regel durch die Verehrung des Perseus eine Ausnahme; sie ist eine große Stadt u. s. w. Denn dieß in seiner Art einzige Beispiel sollte nur die Ausnahme von jener, in der unmittelbar vorhergehenden Periode festgesetzten Regel: daß den Aegypter weder von den Griechen noch irgend einer andern Nation einige Gebräuche annehme, beweisen). "In ihr ist ein viereckigter Tempel des Perseus, des Sohns der Danae. Um ihn herum wachsen Palmbäume; die Vorhöfe des Tempels sind von Stein und sehr groß, und auf ihnen stehn zwei große steinerne Bildsäulen. In diesem Umfange ist der Tempel und in ihm steht das Bildniß des Perseus. Die Chemmiten gehen vor: Perseus erscheine oftmahls in dem Lande, und oftmahls inwendig in dem Tempel; man finde den Schuh, welchen er getragen habe, derselbe sey 2 Ellen lang, und wenn dieser erscheine, so habe ganz Aegypten Ueberfluß. So sagen sie.

ſie. Sie hielten dem Perſeus zu Ehren, auf griechiſche Art, ein Kampfſpiel, wobei ſie Vieh, Kleider und Felle als Belohnungen ausſetzen. Als ich fragte, warum Perſeus ihnen allein erſchiene und wahrum ſie ſich von den übrigen Aegyptern abſonderten, indem ſie ein Kampfſpiel anſtellten, ſo ſagten ſie: Perſeus ſey aus ihrer Stadt entſprungen; denn Danaus und Lynceus wären geborne Chemmiten geweſen, und nach Griechenland geſchifft. Von dieſen führten ſie das Geſchlechtsregiſter bis zum Perſeus herunter. Dieſer ſey, aus der Urſache, welche auch die Griechen anführen, das Haupt der Gorgo aus Lybien abzuholen, nach Aegypten, und da er den Namen Chemmis von ſeiner Mutter erfahren, auch zu ihnen gekommen und habe alle ſeine Anverwandte kennen gelernt; und auf deſſen Verordnung feyerten ſie das Chemmitiſche Kampfſpiel."

Die Zeit des ſchwachen Schimmers, die der Morgenröthe Griechenlandes vorangeht, verkündet ſchon deſſen ſchönen Morgen; denn der Geiſt der Gaſtfreundſchaft weckte die Wilden zu Argos aus ihrem kaum noch kurzen Schlummer. Der dieſen Geiſt zuerſt unter ihnen rege machte und zur Thätigkeit hinlenkte, der Geiſter der Argiviſchen Cultur, iſt der von ſeinen Landsleuten, ſeiner Großthaten wegen, zum hohen Rang der Heroen gehobene Perſeus.

Mit

Mit der Hand physischer und geistiger Ueberlegenheit hob er seine thierischen Mitbrüder auf die zweyte und nächsten Stufen des Menschwerdens: Er machte sie zu einem Jägervolke [1]), errichtete nicht

[1]) Eine ziemlich zuverlässige Nachricht, die uns ein griechischer Versificator, Oppian, ohne sie selbst zu verstehen, aufbehalten hat. Er fand sie in den λογοις Αργολικοις; und da er für die Kunst, die er in seinem Gedichte behandelte, einen Urheber suchte, und in den Argivischen Sagen die Nachricht fand, daß Perseus einst die nachmahligen Argiven zu einem Jägervolke gebildet habe: so entstellte und benutzte er solche zu seiner Absicht auf die Art, in welcher wir sie itzt in seinen Gedichten finden:

Εν μερεποσσι δε πρωτος ὁ Γοργονος αυτινα κηλας
Κηνος χρυσειοιο παις κλυτος εὑρατο (nämlich θηρην) Περσευς.

Αλλα ποδων κραιπνοισι αειρομενος πτερυγεσσιν
Και πτωκας και θωας ελαζυτο, και γενος αιγων
Αγροτερων, δορκους τε θοους, ορυγων τε γενεθλα,
Ηδ' αυτων ελαφων ςικτων αιπεινα κεφηνα.

Κυνηγ. II. 8. 15.

Aus dieser frühern Zeit, und aus eben diesen λογοις Αργολικοις ist die Nachricht bei Nonnus (Dionys. XLVII. 15. p. 1234. Falkenburgscher Ausgabe und an mehrern Orten), daß Perseus den Bacchus bekrieget habe:

μη απτολεμῳ τινι θυρσῳ
Αδρανεες τεον Αργος αιςωσουτι γυναικες u. s. f.

Mit

nicht lange darauf bürgerliche Gesellschaft, und legte den ersten Grund zur wissenschaftlichen Bildung. Daß dieser für die Jugend weniger Menschenalter, zu große Wachsthum, durch Aegyptische Colonisten, die, der Sage nach, unter Danaus [1]), in Griechenland auf dem nachmahligen Argos sich niedergelassen haben sollen, beschleunigt seyn könne, und der Aegyptischen Armuth für den ersten Nothbehelf manches zu danken habe, hat einige Wahrscheinlichkeit für sich. Seitdem aber der junge Grieche durch eine Menge Circumstanzen, die sich in Aegypten so wenig, als in Grönland ereignen konnten, seinen Lehrer an allseitiger Cultur so weit hinter sich zurückließ, als jener ihn an Jahren übertraf, und der Aegypter aus Weisheitsstolz auf seine vorgeblichen Schüler scheelsüchtig herabzublicken anfing; so

Mit Ackerbau und Weinbau hebt eine mildere Cultur an; für diese aber waren die damahligen Argiven noch nicht empfänglich; und dieß heißt, in alter Dichtersprache, den Bacchus bekriegen. In des Perseus letztern Jahren stieg die Cultur doch schon merklich: er stiftete bürgerliche Gesellschaft ein, und erbauete Mycene: und hieraus entstand wissenschaftliche Bildung. Der Keim aller Wissenschaft gehet bey den Griechen mit Musen und Dichtkunst hervor; daher legte Perseus die Hippokrene an.

[1]) Marmor. Oxon. I. 14. 15. Diodor. V. 58.

so suchte sich letzterer für diese vermeintliche Kränkung dadurch zu entschädigen, daß er die erste, vom Argos ausgehende, Cultur Griechenlands für seine Hände Werk ausgab. Diese Anmaßung stützte er auf jene alte Tradition, nach welcher Danaus Griechenland cultivirt haben sollte, führte dessen Geschlechtsregister bis auf Perseus herunter, machte diesen zu seinem Landsmann [1]), und nützte eine griechische, zur Mythe gewordene Dichteridee dazu, seine Ungereimtheiten als des Perseus eigene Aussage darzulegen. Diese Dichteridee war die nachmahlen unter den Griechen so berühmt gewordene Gorgonenexpedition des Perseus [2]).

Die Gorgonen waren die erste, und noch nicht bis zur Reife gediehene Frucht frühen Nachdenkens über die Entstehung der Welt. Welt entstand aus dem Chaos durch die Gährung der unter sich streitenden Elemente. Es begann ein Kampf des Leichten mit dem Schweren, und des Warmen mit dem Kalten, und das Schwere sank und das Leichte stieg; daher Ober- und Unterelement. Armuth der Sprache, Sinn-

[1]) Τον Περσεα εκ της ἑωυτων πολιος γεγενεναι. H. a. d. a. St.

[2]) Ἀπικομενον δε αυτον ες Αιγυπτον, κατ' αιτιαν, την και Ελληνες λογουσι, εισοντα εκ Λιβυης την Γοργους κεφαλην εφασαν ελθειν και παρα σφεας, και αναγνωναι τους συγγενεας παντας Herodot a. a. O.

Sinnlichkeit des rohen Menschen und Poesie, worin sich der erste Strom unserer Empfindung ergoß, belebte sie; daher aus Luft und Feuer, Jupiter, Vulcan, und aus Wasser und Erde — Gorgonen [2]), Gigantes und Wesen streiten und bilden die Welt. Der Begriff von Wesen, die durch Streit Welten schaffen und verwahren, begabte die Gorgonen mit übermenschlich furchtbarer, von keinem Sterblichen zu besiegender Kraft; und (ihr Geburtsort) die Kosmogonie, gab ihnen ihren Wohnplatz am Sonnen-Untergange in der Nachbarschaft der Nacht, in dem äußersten Westen von Alter dem, nach damahligen geographischen Begriffen, nach in Libyen und von Aegypten nicht fernen Weltende; denn hier hatte sich weyland die Welt aus dem Dunkel des Chaos erhoben und der Streit der Elemente entsponnen.

Feinere und geläutertere Begriffe über Weltentstehung verdrängten nach und nach jene rohe Vorstellungsart, und Rauheit und Unverständlichkeit der alten Sprache machten die kosmogonische Existenz der bald Gorgonen vergessen: der Name ihres Vaterlandes verlor sich und seine Sitten schimmerten

nur

2) Hesiod läßt sie aus dem Wasser, und Euripides (Jon. 992 u. f.) aus der Erde entstehen, je nachdem ein philosophirender Dichter das Wasser und die Erde zum Element aller Dinge machte.

nur noch an ihm durch: ohne Bestimmung und Zweck blieb ihnen allmächtige, durch keinen Menschenarm zu brechende, Riesenkraft nebst ihrem Wohnsitze am Weltende. Da ihnen von ihrer Geburt her der Begriff des Streitens und Kriegens anklebte, und beides, sowohl die Idee der Stärke, als die der Unmöglichkeit, ihnen, ihrer unerreichbaren Entfernung wegen, beikommen zu können, geschickt waren, die Tapferkeit desjenigen zu erhöhn, der dieß Abentheuer zu bestehn Muth genug hätte: so wurden Gorgonen ein Heroensujet, dessen Gegenstand, um des Perseus Thaten höhern Glanz zu geben, mit den hellesten Farben griechischer Dichtkunst und Einbildungskraft geschmückt ward. Und man sehe, wie Perseus die Gorgonen bezwang und ans westliche Weltende reisete; und wie der Aegypter von dieser Reise Veranlassung nahm, von Perseus, den er, erwähnter Tradition zufolge, zu seinem Landsmanne gemacht hatte, sich besuchen, und sein anmaßliches Verfahren durch dessen eigene Aussage rechtfertigen zu lassen; und wie er, seinem Satze noch mehr Nachdruck zu geben, ihm Tempel und Bildsäulen errichtete, und als einen Gott ihn verehrte.

Unbegreiflich muß es uns aber doch seyn, wie ein in aller Hinsicht originelles Volk, zu einer Zeit, da es seine Ursprünglichkeit noch nicht verloren

hatte, die Religion seiner Väter so habe entstellen können, daß es einen griechischen Heros der Zahl seiner Götter beigesellte. Allein die Sache verhält sich etwas anders; sie verflochten nicht, wie neuere Gelehrte, aus der eben angeführten Stelle Herodots, haben folgern wollen, den griechischen Heroendienst in ihr eigenes Religionssystem; sie fühlten, wie jeder andere Sterbliche, ein dringendes Bedürfniß, Wesen höherer Art über sich zu erkennen; und ihnen einen entschiedenen Einfluß auf menschliches Wohl und Weh einzuräumen. Allein diese Gottheiten dachten sich die Aegypter zu groß, und zu erhaben, um sich bis zur Menschheit erniedrigen, und an ihren Angelegenheiten unmittelbaren Antheil nehmen zu können. Sie schufen sich daher noch eigene, jenen Gottheiten untergeordnete, Wesen, Dämonen, wie sie die Griechen nennen, und leiteten zunächst von ihnen, als Mittelwesen, die Einwirkung einer höhern Macht auf sich herab [1]). Bei den Aegyptern wurden daher diese Dämonen zu einem der wichtigsten Glaubensartikel ihrer Dogmatik; und auf ihn bezieht sich die Verehrung des Perseus, die diesem Heros zu Chemmis wiederfuhr.

Per-

[1]) Nach einer Art von Philosophie, die aus theosophischen und magischen Träumereien zusammen gesetzt ist, als welche schon zu Moses Zeiten vorhanden gewesen und mit der der Neuplatoniker viel Aehnlichkeit gehabt zu haben scheint.

Perseus also und seiner Thaten Name in Aegypten! dort verehrt! und zwar als Dämon im Sinne und Geiste Aegyptischen Dämonendiensts verehrt! Wie klärt sich dieß Phänomen? Ich will der Spur nachgehn, und sie wird uns auf einen Weg bringen, wo alles licht und eben ist. Der Nachhall griechischer Heroengesänge tönte bis in Aegypten; und

"numeros memini, si verba tenerem"

der finstere schwerfällige Aegypter vernahm seine Stimme fernher; konnte aber den Geist, der sie belebte, nicht fassen, nicht erreichen seinen kühnen Flug: "Perseus stamme aus göttlichem Geblüt, sey des großen Jupiters Sohn [1]); verwandle durch der

[1]) Απικομενον δε αυτον sc. τον Περσεα ες Αιγυπτον - - - οισοντα εκ Λιβυης την Γοργους κεφαλην sagt Herodot; folglich war dem Aegypter das Gorgonen-Haupt bekannt. Daß es eine versteinernde Kraft besitze, die durch Perseus in Bewegung gesetzt würde, erwähnt Er nicht; indeß mußte es die griechische Tradition doch gesagt haben. Und wozu anders, als magischen Begriffen, konnten diese Worte führen? Man kann sich daher leicht vorstellen, daß auch den übrigen Worten der Tradition, nach welchen Perseus durch der Götter, Mercurs und Minervens, Hülfe das Gorgonen-Haupt gehohlt haben sollte, eine magische Wendung gegeben sey; eine solche nämlich, nach der sich jemand bei magischen

der Gorgo Haupt alles, um und neben sich in Stein:" so hört er's, nicht erwärmt vom Feuer griechi-

schen Operationen des Einflusses höherer Geister bedient. Herodot sagt's indeß nicht; aber höchst wahrscheinlich ist es, und die Geschichte zeigt einen ähnlichen Ideengang bei den Persern. Die Entwickelung dieses letztern Factums, nebst den, aus ihm folgenden, Erläuterungen für alte Geschichte und Geographie, erfodert ein ganzes Buch; daher nur einiges. Die Perser nannten sich weiland von ihrem großen Gebiethe (αρταια; s. Stephan. Byz. unter diesem Worte) Αρταιοι, die Großen. Herodot VII. 61. und IX. 98.; wo er Artaxerxes durch μεγαν ἀρηιον übersetzt. Durch ihnen selbst unbekannte Revolutionen hatten sie diesen Namen mit dem der Perser verwechselt. Sie suchten daher den Urheber ihres Namens, glaubten ihn in der Nachbarschaft, in Phönicien, das in alter Zeit mit Syrien und Assyrien unter dem gemeinschaftlichen Namen Syriens begriffen wurde (s. Strab. an mehrern Orten), und wo dazumahl die Sagen von Perseus in großem Umlauf waren (s. Mela an mehrern Orten; Joseph. de b. iud. III. 15. und Plin. a. m. O.), unter dem Namen des Griechischen Perseus zu finden. Herodot VI. 51. Und so geschahe was in der alten Geschichte so oft zu geschehen pflegt; man fand den Namen, und glaubte damit auch den Mann zu finden, dessen Andenken sich doch längst verloren hatte.

Als in der Zeitfolge die Perser mit den Griechen näher bekannt wurden, und unter ihnen

den

griechischer Phantasie; nicht empfindend mit griechischem Organ. Er wußte nicht, daß Sterbliche, die

den Geburtsort ihres vermeintlichen Stammherrn zu Argos fanden, so suchten, sie diesen Widerspruch dadurch zu heben, daß sie ihren Stammherrn zwar aus Assyrien und Phönicien herhohlten, diese Behauptung aber, der Unleugbarkeit des in Griechenland vorgefundenen Factums wegen, mit der Einschränkung annahmen, daß Perseus nachgehends ein Grieche geworden sey. Vergl. Herodot VI. 54. Hieraus entstand denn jene allgemeine Verwirrung, nach welcher die Griechen das Persische Alterthum von sich ableiteten, und die Griechischen Sagen von Perseus unter den Persern bekannt, als die ihres Anherrn angesehn und im Persischen Geiste nacherzählt wurden. Diese wollen wir nun sehen.

Perseus also Stammherr und ältester König der Perser. Die Könige der Perser, sagt Plato (Alcib. p. 441. c.), wurden in der Magie unterrichtet. Perseus verstand also auch magische Künste. Denn als ihm von ungefähr ein Frauenzimmer, Gorgo Medusa, begegnete, so hieb er ihr den Kopf ab und machte ihn zum Talismann (τελεσαν sagen Cedren Chronic. Paschal. und Suidas, unter dem Worte Medusa, nach einem Persischen Schriftsteller, Sameronius. Daß τελεσαν de magica rerum consecratione zu verstehen sey, beweisen Salmas. zu Vopisc. in Aureliano p. 465 u. f. und Küster zu Suidas unter dem Worte μηλοβ), mit dem er Völker und Städte besiegte und ver-

die ein göttlicher Funken zu großen göttlichen Thaten entflammt, Diogeneis, Diotrepheis, Götterſöhne hießen; daß das Bild, Göttergleiche, nicht Gottheit ſelbſt ſey [x]); er wußte nicht, daß Uralter's die Kosmogo-

ſtionerte. Talismanne werden zu alle dem angewandt, was die gewöhnlichen Kräfte der Natur überſteigt, und daher auch zur Erweckung der Liebe; deßhalb ward das Gorgonen-Haupt in Perſien ein Liebes-Talismann. ſ. Fragm. des Didymus aus der Hiſtor. peregrina, nämlich aus dem Theile, wo er die Perſiſche Geſchichte behandelt hatte, in Euſeb. Chron. und ſeinem Abſchreiber Syncell. Von hieraus läßt ſich nun auch der Rieſenſchritt abſehen, den die Griechiſche Kunſt in Rückſicht der Darſtellung der Meduſen-Häupter that: die äußere Form eines Talismanns hat oft auf die hervorzubringende Sache Bezug; daher der Uebergang von dem häßlichſten und abſchreckendſten Geſichte zu den reizenden und ſchönen Meduſen-Häuptern, die wir bei Caylus, Stoſch, Lippert und anderen finden.

[x]) Und Διογενεις, Διοτρεφεις, Heroen (weder Held noch Halbgott) in alter Dichterſprache genannt werden. Wenn vorerwähnte Prädicate ſich auf Religion beziehen; ſo entſtehen geiſtliche Heroen: du biſt mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt, läßt ſich David von ſeinem Götte ſagen; und dieß iſt, ſagt Herder, Folge des theokratiſchen Geſetzes im Geiſte der Hebräiſchen Poeſie. Ganz im Geiſte der Hebräiſchen Poeſie kann dieß Zeugen durch beſtimmen, feſtſetzen, zum Kö-

nige

mogonie, ihre Töchter, die Gorgonen, um der streitenden Elemente Wuth zu stemmen, mit übermenschlicher Kraft begabt habe; daß der, aus dem Prädicat der Stärke abgeleitete, Begriff des Schreckens im kühnsten Tone laute: "Der Gorgo-Blick habe eine versteinernde Kraft;" und daß die griechische Welt, durch Bezwingung dieses Ungeheurs, des Perseus Tapferkeit und Muth bewährt haben wollte; dieß alles faßt' und begriff er nicht. Er nahm das Wort ohne seinen Sinn, folgte dem Weg, auf den es seine Ideen leitete, und goß die Dichtungen griechischen Stoffs in ägyptische Formen um. Was Wunder! Des Menschen Seele wiegt sich so gern und so lange in Träumen, bis Bedürfniß und Nothwendigkeit sie aus ihrem sanften Schlummer reißt. Aegyptens Boden, Aegyptens Clima forderte nur Genuß, nicht Cultur; des Nilthals balsamische Kräuter zeigten dessen Einwohnern bald ihre Kraft; ein immer heiterer Himmel früh der

nige bestellen, übersetzt werden. Denn daß ילד, zeugen, sowohl in der Hebräischen als jeder andern Sprache, wenn man einmahl uneigentlich reden will, so viel als bestimmen heißen könne, ist außer Zweifel. Hier aber behält es seine ursprüngliche Bedeutung: wenn es sein Sohn war, so mußte er ihn auch gezeugt haben; es ist bloß fortgehende Vollkommenheit der Sprache.

Sterne Heer — Naturwissenschaft, Astronomie: und dieß alles glänzte in Priesterhand im magischen Zauber — Religion, Magie — und alles zum magischen Traum.

Aegypten wimmelte daher schon zu Moses Zeiten, und wer weiß wie lange vor ihm, von Zauberern und Magiern aller Art. Sie machten Stäbe zu Schlangen, hatten Amulete, Teraphim; und Perseus verwandelte durch eben ein solch Amulet, der Gorgo Haupt, alles Lebendige in Stein. Nun ward das Gorgonenhaupt ein Zauber-Amulet, ein Talismann; und der griechische Heros in einen Zauberer, Magier, aber unsterblichen Magier umgeformt, denn er war göttlichen Ursprungs. Eine so gewaltsame Umschmelzung griechischer Ideen in magisches Metall konnte wohl keine andere Würkung auf den Aegypter haben, als welche der Werth, den er solchem beilegte, etwa verursachen mochte. Sie glaubten, daß solche unsterbliche, mit aller, nur durch magischen Zauber hervorzubringenden, Kraft begabte Magier ihre Wunder durch höhern Beystand, jene großen Intelligenzen verrichteten, folglich mit höhern Geistern in näherer Verbindung ständen. Wenn nun gleich die Aegypter eben diesen Glauben auf ein ähnliches Subject fremder Nation übertrugen, und solches sogar für einen, unmittelbar vom Himmel herabgefallenen,

Wun-

Wundermann hielten: so konnte er doch, da sie schon ein ausgebildetes und bestimmtes, wiewohl verworrenes Religionssystem hatten, auf ihre religiöse Vorstellungen weiter keinen Einfluß haben.

Indeß kam noch ein Umstand hinzu, der dem Gemählde, welches sich die Aegypter von Perseus entworfen hatten, seine Vollendung gab. Das arme Griechenland hatte sich aus seinem Staube erhoben, ohne auch nur die Kraft zu kennen, die es so schnell empor gehoben hatte. Die vermeintliche hohe Aegypterweisheit verlieh hiezu den Namen, und unvollkommene Geschichtsdata schienen ihn zu legitimiren. Von dieser Art war die alte Ueberlieferung: daß der Aegypter Danaus, aus Chemmis gebürtig, durch Colonisten ägyptische Cultur nach Argos überbracht habe; und Perseus im fünften Gliede, weiblicher Seits, durch die Danae, Acrisius Tochter von ihm abstamme [1]). Diese Sage ging dann auch nach Aegypten, gab Chemmis einen neuen Landsmann, und führte sodann, auf dem schon gebahnten Wege, zum hohen Tempel der Unsterblichkeit. Perseus, ein Gott, der seiner

1) Τον Περσεα εκ της Ασιης πολιος γεγονεναι· τον γαρ Δαναον και την Λυγκεα, εοντας Χεμμιτας, εκπλωσαι ες την Ελλαδα· απο δε τουτων γενεηλογεοντες, κατεβαινον ες τον Περσεα. Herodot a. a. O.

Göttlichkeit Beweis mit der versteinernden Medusa Haupt so apodictisch führte, Perseus aus ägyptischem Blut entsprossen, ward nun ein Dämon, ward nationalisirt und die Schutzgottheit von Chemmis.

Nach dem Gange, den der Aegypter nahm, und wohin der Wortverstand des griechischen Buchstabens leitete, war dieser Schritt nichts weniger als unnatürlich. Perseus war der sichtbare Vermittler der unsichtbaren Gottheit, und wurde als solcher, durch die Erhebung zum Dämon, an den Ort seiner ursprünglichen Bestimmung wieder zurückgeführt. Ueber diesen Ort hinaus war es, wo die Aufschrift jenes Tempels, der einer der großen Urkräfte des Weltalls geweiht war, also sprach:

„Das All bin ich!
„Was war! was ist! was wird!
„Kein Sterblicher enthüllte meinen Schleier.
„Die Sonne war mein Kind. [1])

Unsichtbare, unergründliche Intelligenzen, θεοὶ νοητοί, waren es, die mit ihrem allschaffenden, alldurchdringenden, allbelebenden und unsterblichen Hauche die ganze Natur beseelten. Hier schweigt die dumpfe Stimme der Aftermetaphysik und redet

im

[1]) Nach Herders Uebersetzung. Den ursprünglichen Sinn dieser Aufschrift S. Phamenophis S. 42. Hier ist sie im Geiste der Philosophie erklärt, die die Anmerkung zu S. 178 erwähnte.

im gebrochenen Tone: "die Sonne war mein Kind." Sonne, Mond und Sterne rief sie hervor, zu leiten und zu regieren den ewigen Gang der sichtbaren Welt.

Wir dürfen von hier nur einen Rückblick nach Aegypten werfen, und wir sehn — einen der ersten Keime religiösen und wissenschaftlichen Anbeginns aus seinem Boden hervorsprießen, nämlich Astronomie und ihren Auswuchs Astrologie. Sonne, Mond und Sterne haben den größten Einfluß auf unsere Erde, und geben ihre Kräfte auf mehr als Eine Weise zu erkennen. Diese nur in ihren Wirkungen sichtbare Kräfte, nach Art des sinnlichen Menschen, personificirt, in sterbliches Gewand gekleidet, und mit all' ihrer sterblichen Dichtung in Sterne wieder hineingedacht, waren dem spätern Aegypter Dämonen, die Statthalter jener großen Intelligenzen und Mittler zwischen Gott und Menschen. Die unbegreifliche Urgottheit schuf also Sonne, Mond und Sterne, deren Wirkungskraft auf unsere Erde der Aegypter in ein Kleid verhüllte, und in solchem seine Dämonen am Sternhimmel wieder zu erblicken wähnte. Perseus, als der unmittelbare Aushauch des in Menschen-Gestalt sichtbaren Weltschaffenden Princips, ward Dämon; und deßhalb finden wir, zwar nicht bei Herodot, aber am Titel jenes großen unsterblichen Buches, von dem wir auch weiter nichts als den

Titel

Titel buchstabiren können, an der nördlichen Himmels-Sphäre, in jenem Sternbilde ihn wieder, wo er, mit seinem Weibe Andromeda und deren ganzer Familie, noch heute uns glänzt [1]). Hier stand also Perseus im Mittelpunkte der Allschöpfung am Sterngewölbe, auf einer, seinen großen Anherren und Landsleuten gleich nahen, Stufe. Der Aegypter schwang sich dem Throne dieser Gottheit so nahe, daß er seinen unsterblichen Dämon in sterblicher Hülle sich wenigstens vorzustellen getraute; aber der Flor, welchen dennoch die weite Entfernung des Gegenstandes seinem Auge vorzog, ließ ihn solchen nur im Dunkeln erblicken. Und so geschah, was ein unphilosophischer Philosophen-Biograph, Diogenes, aus einem alten Aegyptischen Theologphilosophen seiner Nation anführt [2]): "der Aegypter hätte der Gottheit Bild nicht begreifen können, und ihr deßhalb Tem-

[1]) Die Erklärung des Sternbildes wäre also gegeben. Daß es in Griechenland nicht entstanden, sondern aus einem nicht zu bestimmenden Anderswoher dahin gekommen sey, sagt die Geschichte des Himmels, und Scaliger zu Manil. Goguet, Bayley und andere weisen ebenfalls dahin, und der elende Grund, den die Griechen angeben, bestätigt es: κατηστηρικται δε ὁ περσευς εν τω ουρανω δια την δοξαν ὁτι επι τας Γοργονας ϛαλεις απο Πολυδεκτου το αθλον κατωρθωσε u. s. w. Theon zu Arat p. 29.

[2]) Im Proömio gleich vorn herein.

Tempel und Statuen errichtet;" — Perseus erhielt einen Tempel und eine Bildsäule.

Mit diesem einen Tritt zur Erde war denn auch zugleich der zweite gethan. Sobald das Bedürfnißgefühl einer außerweltlichen Abhängigkeit dem rohen Menschen den Glauben an dieselbe abdringt, und eben derselbe durch versinnlichte Gottheiten in Ueberzeugung überzugehn anfängt: so führt ihn die Analogie seiner Empfindungen und Leidenschaften zu der Bemerkung: Liebe und Haß jener Gottheiten hängt von deinem gegenwärtigen Betragen gegen sie ab; er empfindet für sie eine besondere Hochachtung und Ehrfurcht, bringt ihnen Opfer und betet sie an. Die Begriffe der Aegypter über die, ihren Dämonen zu erweisende, Verehrung waren noch so grober Art, daß sie durch dieselbe in besondern Fällen zur Erlangung dieses oder jenes Gutes, zur Abwendung dieses oder jenes Uebels, unmittelbaren Beistand von ihnen sich erflehen zu können vermeinten. Diesen heiligen Wahn begünstigte oft der Zufall. Man nahm Ungefähr für Ursache, und glaubte daher, daß dieses oder jenes Opfer, dieses oder jenes Gebet mit dieses oder jenen Gebräuchen, und Ceremonien eine eigenthümliche Kraft besitze, wodurch man sich der Gottheit Neigung und Wohlwollen zusichern könne. Mehrere ähnliche Versuche schienen es zu bestätigen; man zog gewisse Verehrungs-

ehrungsarten allen andern vor, wählte sie zur unfehlbaren Erreichung seines Endzwecks, und verwandelte so, ohne es selbst zu wissen noch zu wollen, was anfangs willkührlicher Gottesdienst war, und freywilliges Wohlgefallen derer, die den Gegenstand der Verehrung ausmachten, zur Absicht hatte, in eine Art von Kunst, in Magie, in magische Religion. Hier verliert sich der menschliche Geist im Labyrinthe menschlichen Unsinns: Er, der schwache Mensch, wähnt durch magische Zauberkraft seine Götter zu dem, was und wie oft ers wolle, zwingen und mit Gewalt zur Erfüllung seiner Wünsche sie auffordern zu können. Seine erhitzte Einbildungskraft füllt den Raum, der in seinem Gehirn zwischen Schein und Wahrheit liegt, läßt ihn die Bilder der Phantasie von wirklich sinnlichen Eindrücken nicht unterscheiden, hat Erscheinungen und rühmt sich eines vertrauten Umgangs mit höhern Geistern. So spricht die allgemeine Geschichte des menschlichen Geistes in Rücksicht des Lautwerdens religiöser Begriffe, ihrer stufenweisen Entwickelung und Fortbildung; und ihre Anwendung auf Aegypten gibt, mit Ausnahme geringeren Aufwands, ähnliche Resultate.

Die Religion muß durchaus in magisches Dunkel sich hüllen und mysteriöses Ansehn in den Augen eines Volks bekommen, dessen geringster Theil

in

in dem alleinigen Besitze ihrer Wahrheiten ist, und vermittelst solcher seine Nebenmenschen von sich abhängig zu machen sucht. In Aegypten war dieß der Fall. Nach einem usurpirten Herkommen ward alles, was auf Religion Bezug hatte, den Händen einer einzigen Menschen-Classe, Priestern, anvertraut, und dem übrigen Volke absichtlich vorenthalten, um es am Kapzaume des Religions-Steuers nach Behagen herumführen zu können. Der bloß eingebildete Werth und Religionsdrang den Verehrung des Perseus erhielt durch Errichtung des Tempels, und aufgestellte Bildsäule der Gottheit dieses Tempels, die heiligste Sanction. Priester hielten über diese Sanction, und brachten ihre, aus Mißverständniß, Irrthum und politischem Interesse ihres übermächtigen Ordens zusammengesetzte, Lehren in Ausübung. "Perseus, sagten sie, erscheint auf unsern Befehl und durch ihn thun mir die großen Wunder," die — Herodot verschweigt.

Es bedarf nur noch eines Fingerzeigs, um es ganz zu begreifen. Der Mensch, der noch an den ersten Staffeln der Cultur schwankt, läßt sich von seines Gleichen nicht befehlen; Autonomie ist die Kraft, die sein, sonst auch noch so schlechtes, Denkwerkzeug spannet. Man findet deßhalb in Ländern, denen in alter, mittler und neuerer Zeit nur die erste Morgenröthe der Cultur vorleuchtete, theokratische

tische Gewalt; und Wunder ist daher das erste Grundgesetz und die Haupttriebfeder aller Theokratie. In dieser Hinsicht mußten die Dämonen die morschen Glieder Aegyptischer Regierung mit zusammenhalten. Jannes und Jambres thaten durch sie die großen Wunder: sie machten Frösche und Mäuse, und der, in aller Weisheit der Aegypter erzogene Moses, hing Aegyptisches Gewand aus und ließ den blendenden Strahl seines einzig wahren und mächtigeren Gottes darauf fallen: übertraf folglich seine Lehrmeister bei weitem.

Ob die Priester zu Chemmis, durch Hülfe des neuen Dämon, Perseus, ihr theokratisches System auch mit Mäusen, Ratzen u. s. w. legitimirt haben, sagt Herodot nicht. Aehnliche Taschenspielerey müssen sie aber doch, je nachdem es die Umstände heischten, unter seinem Namen getrieben haben. Denn ohne ein besonderes Kunststück zu machen, das die gewöhnlichen Kräfte der Natur übersteigt, erscheinen keine Dämonen, citirt man keine Geister; und Perseus wurde citirt und erschien. Indeß sagt Herodot dergleichen nicht ausdrücklich. Er redet nur von ihm im Allgemeinen, als dem schützenden Dämon der großen Stadt Chemmis, wie des ganzen Aegypten-Landes; und als solcher verlieh Perseus seinen Landsleuten Schutz und Schirm, und segnete sowohl ihr als ganz Aegypten-Land

durch

durch die Erscheinung seines 2 Ellen langen Schuhes mit Ueberfluß [1]).

Eine sonderbare Erscheinung und noch sonderbarere Folge! Der Grund zu dieser Idee liegt tief; ist räthselhaft und verwickelt und für den großen Wesseling ein Gordischer Knoten. Er gibt ihm, als solchem, einen kleinen Hieb [2]), indem er den 2 Ellen langen Schuh bis zu seinem eigenen Fußmaße herab bringen will; man fühle ihn:

"veri fidem mensura longe superat;"

und doch könnte der 2 Ellen lange Schuh noch vollkommen 2 Ellen länger seyn, ohne dem Aegyptischen Glauben irgend einen Anstoß zu geben. Also war der Knoten nicht einmahl zerhauen, viel weniger gelöst.

Der Faden, von dem dieser Kneul gewunden, zieht sich in den äußersten Naturstand hinab; rollt von da in die griechische Vorwelt heroischen Zeitmaßes hinüber; erhält hier einen eigenen Einschlag, den Kunst und alte Sprache knüpfen; wird mit solchem bis nach Aegypten fortgezogen; dort mit

1) Σανδαλιον τε αυτου πεφορημενον εὑρισκεσθαι, εον το μεγεθος διπηχυ· το επεαν φανη, ευθηνεειν ἁπασαν Αιγυπτον. Herodot a. a. O.

2) In der Anmerkung zu dieser Stelle.

mit alle seinen verschiedenen Enden in diesen Knäul gezerrt, und in und mit ägyptischer Weisheit übertüncht. Zur Auflösung also die verschiedenen Anfänge dieses einen Fadens; und wir werden das Ende finden und fangen von vorn an.

An der Wiege unsers Geschlechts, in der Dämmerung des fernen Naturstandes, wittern wir einen uns ungleichen Bruder, den ächten Zögling der weisen Natur. Verlassen, arm und nackt, wie seine Mutter, von der er geboren ward; tief unter der Vollkommenheit der Thiere des Feldes gebeugt, geleitete sie ihn den sauren Weg hinan, ohne einen andern Vorzug als den der unendlichen Vervollkommnung noch zu entwickelnder physischer und geistiger Anlagen ihm zu gewähren. Zur Erweckung dieses schlummernden Talents gab sie ihm die harte aber treue Pflegerin — Noth. Noth trieb ihn zum Baume hinauf, wenn Hunger ihn drückte, Noth beflügelte seinen Fuß, wenn reissende Thiere ihn verfolgten, oder waffnete ihn auch mit Kraft und Muth zur Gegenwehr. Kraft, Stärke und Gewandtheit des Körpers waren also die ersten und nothdürftigsten Geschenke, die seine treue Pflegerinn ihm darbot. Mit diesen ging er den Gang der Jahrtausende im großen Läuterungskreise; traf dann und wann seines Gleichen, mit kärglicherer Gabe seiner alten Pflegemutter versehen, an; that sich mit ihnen

zusam-

zusammen, deckte sie mit seinem Arm, und stieg sodann ins Gedränge der Völker und Zeiten hinab. Und eine Trümmer aus diesem Gedränge kam auf den Flügten der Zeit von Norden her; setzte sich an die alte Pelops-Insel; legte hier den ersten Grund zu Griechenlands grauer Urwelt, und sah ihn in der heroischen Zeit schon höher sich heben.

Hier sind wir also im heroischen Zeitalter, das zwar eine gewisse, aber doch kaum merkliche Grenzlinie vom rohen Naturstande trennte. Indeß hatte doch bereits die allmächtige Zeit den großen Kampf über den Thiermenschen errungen: der Keim der Vernunft durchbrach die Knospe. Physischer und geistiger Vollkommenheiten Verein hatte sich schon auf die erste Stufe bürgerlicher Gesellschaft herauf gearbeitet, und sich ihr zu Häuptern, Anführern und Beschützern genannt. Aber Kraft, Stärke und Gewandtheit des Körpers galt hier theils noch eben so wie dort; Erfindung und Kunst hatten den ursprünglichen Adel der Natur noch nicht verschlungen; nur wurde ihm hier eine andere Wendung gegeben, seine Objecte anders bestimmt und seine Werthschätzung zugleich anerkannt. Es gab Krieg; und Krieg in der heroischen Welt entschied Körperkraft: der Arm erlegte den Feind und Schnelligkeit des Fußes ereilte ihn. Schnelligkeit im Laufen gab also die großen Vortheile: Sieg, Beute und

Ruhm. Und nun sehe man jene Homerische Majestät, Achill den Schnellfüßigen! und welchen Adel, welche Würdigung diese Benennung voraussetze [1]), da sie nur allein den größten Heroen jener Zeit zu Theil ward.

An der Spitze dieser Heroen stand Perseus. Der Vorzeit Großthaten berechtigten ihn zu dieser Stelle, und gaben ihm den, mit ihr verbundenen, Ehrennamen des Schnellfüßigen. Diese schon an und für sich glänzende, und dem Perseus zu seinem Unternehmen gegen die Gorgonen so unentbehrliche, Heldentugend erhielt durch die Größe dieses Unternehmens noch einen eigenen Anstrich, dem Kunst und alte Sprache die Farben liehen. Die Gorgonen wohnten an der Welt Ende, in dem äußersten Westen von Afrika, einer damals ganz unbekannten Welt. Eine Reise dahin gehörte also unter die Unmöglichkeiten jener Zeit. Perseus unternahm dennoch diese Reise; und da zu ihrer Vollbringung auch das vollste Maaß gewöhnlicher Menschenkraft nicht ausreichen zu können schien; so wurde, zur Bezeichnung des größten Heroism, ihr glücklicher Ausgang durch die Dazwischenkunft der Gottheit unterstützt: der

[1]) Vergl. Homer Odyss. 9. 147.

Ου μεν γαρ μειζον κλεος ανερος, οφρα κεν ησιν,
Η ὅτι ποσσιν τε ἱεξη και χερσιν εησιν.

für ὅτι lies ὅ, τι nämlich κλεος.

der hurtige Bothschafter der Götter, Merkur, half dem Perseus seine großen Unternehmungen vollenden. Eine der Hauptvollkommenheiten Merkurs war Schnellfüßigkeit. Die noch rohe Kunst suchte, bei der Darstellung dieses Gottes, auch diese zugleich mit darzustellen, und bildete deßhalb seinen Fuß mit Flügeln. Nun war der Grund gelegt, auf dem die alte Sprache fußen konnte. Perseus hatte, um ins Land der Gorgonen zu gelangen, einen unermeßlichen Raum zu durchlaufen. Die große Heldentugend der Schnelligkeit ward deßhalb bei ihm erhöhet, indem die alte Sprache sagte: Merkur habe dem Perseus zu dieser Reise seine geflügelten Schuhe gegeben.

So ward also aus Perseus dem Schnellfüßigen, Perseus der vom Merkur beflügelte, und flog also auf den Schwingen der griechischen Phantasie nach Aegypten. Hier tönte wieder der griechische Laut ins ägyptische Ohr — "Merkur habe dem Perseus zur besagten Reise seine geflügelten Schuhe gegeben." Daß der Aegypter dem Griechen hätte nachfühlen, seine Sprache simplifiziren, und ihren Sinn, in Absicht auf die Erhöhung der gewöhnlichen-Heldentugend der Schnellfüßigkeit, und die geflügelten Schuhe Merkurs, als das Symbol dieses Sinnes, hätte finden sollen, möchte wohl zu ungereimt seyn, als daß man es, auch bei der größten

Hochachtung gegen die Aegyptiſche Speculation, künſtlich behaupten könnte.

Alſo konnte der Aegypter den griechiſchen Buchſtaben nur auf ſeine Weiſe nachziehn. Und dieß hat er mit einer Beſtimmtheit und Eigenthümlichkeit gethan, die, trotz dem Flor, womit die Entfernung der Zeiten und Sitten ſie umhüllt, dennoch den ſtärkſten Zug ächt ägyptiſchen Geiſtes hindurch ſchimmern läßt. Eine Reiſe von Griechenland oder Aegypten ans weſtliche Weltende von Afrika, zu den Gorgonen, überſtieg in der Vorzeit die Bedingungen der Menſchenmöglichkeit; und bis dahin war der Aegypter mit dem Griechen einverſtanden. Da aber erſterer nicht merkte, daß der Grieche dieſen Satz bloß aufgeſtellt habe, um jene Menſchenunmöglichkeit an ſeinem Heros möglich zu machen, daß er, um zu dieſem Zwecke zu gelangen, die Heldentugend der Schnellfüßigkeit bei Perſeus erhöht habe; daß das Symbol dieſer Erhöhung durch des Merkurs geflügelte Schuhe angedeutet, und, in Sprache übertragen, ausgedrückt werde — "Merkur habe dem Perſeus zur Vollendung jener Reiſe ſeine geflügelten Schuhe gegeben" — da der Aegypter hier ägyptiſch hörte, und ägyptiſch empfand, was konnte der Ausdruck ſeiner Empfindungen anders als Diſſonanzen in die Harmonie der griechiſchen Worte tönen? Er hörte in ihren Lau-

ten,

ten, was nie in eines Griechen Kopf gekommen war, ein Wunder klingen, sah das Vollbringen der Reise des Perseus als die unmittelbare Wirkung einer, Merkurs Schuhen beigelegten, göttlichen Kraft an, und stimmte den Ton des Heroism zum Tone der Wunder um. Eine natürliche Folge des verfehlten Sinnes der griechischen Idee. Denn da für den Aegypter der Grund zu dieser Idee zu tief gelegt war, als daß er hätte hinab kommen können, und Er durch Veranlassung der Worte: "Merkur hat dem Perseus seine geflügelten Schuhe gegeben," dahin geleitet wurde, sie als Thatsache zu nehmen, und die Absicht dieser Thatsache: "den Perseus durch des Merkurs geflügelte Schuhe, vermöge einer ihnen von der Gottheit beigelegten Kraft, ans Ende der Welt zu bringen:" eben so fälschlich folgerte: so mußte diese gewaltsame Verrückung des Gesichtspunkts nothwendig eine, dem griechischen Sinne fremde, Aussicht geben. Die bloße griechische Idee ward zur Thatsache, und diese, als die von Merkur mit besonderer Kraft begabte, und als solche dem Perseus gegebene, Schuhe wurden zum Vehikel eines außerordentlichen Wunders. Der Punkt nun, worauf der Aegypter bei diesen Schuhen sein Hauptaugenmerk richtete, war die talismanische Kraft, die nach seiner Meinung Jemand, dem sie zu Theil ward, wie im Nu, über einen Viertelweltraum

hinweg zaubern konnte; und diese Kraft, als vereint gedacht, was bedurfte sie zu ihrer Wirksamkeit ein doppeltes Vehikel? Sie ward in den Einen gedachter Schuhe concentrirt, und gebar, durch Verdrängung des andern, den allmächtigen Wunderschuh.

So ging also Perseus in Aegypten mit Einem Schuh, und maß, ägyptischer Zauberphilosophie zufolge, mit Einem Schritt die halbe Welt.

Ganz im Sinne jener Zauberphilosophie sah nächst Herodot diesen Einen Schuh in Aegypten ein späterer Grieche. Das Interesse, das er sowohl bei allem, was den Heros seiner Nation betraf, wie am außerordentlichen dieses Wunderschuhes fand, bewog ihn, solchen mit in sein Vaterland zu nehmen. Mit Einem Schuh hatte nun einmahl der Grieche seinen Perseus in Aegypten vorgefunden, und es auf Priesterglauben als unleugbares Factum genommen. Die Erklärung dieses Factums, die sich der weisheitsstolze Aegypter mit Gründen selbst nicht anders geben konnte, als seiner Weisheit zugleich die bitterste Satyre zu geben, diese Erklärung langte der Grieche aus den Mythen seines Volks hervor, und beging, um die ägyptische Ungereimtheit zu reimen, eine zweite. Merkur, sagte er, gab dem Perseus zur Gorgonenreise Einen seiner Schuhe, so daß nun der schnellfüßige Merkur sich eben-

ebenfalls mit Einem Schuh behelfen mußte, und als die dritte Ungereimtheit, den Beinamen des Einschuhigen, μονοκρηπιδος, erhielt [1]). Ein urkundliches Specimen der durch Aegypter erweiterten und verfeinerten Dogmatik Griechenlands.

Doch ich kehre zurück zu unserm ägyptischen Wunderschuh. Das Wunder, welches er hervorbringen sollte, war, obbemeldeter individueller Veranlassung gemäß, auch nur individuell, und konnte, als solches, zwar in einzelnen Fällen seinen Nutzen, aber bei weitem nicht den Werth haben, der das gemeinschaftliche Interesse einer ganzen Nation hätte fördern können. Sollte daher dieß Wunder der Größe seines Urhebers — der allgemeinen Schutzgottheit und der ihr zu erweisenden Verehrung entsprechen; so mußte es die, in Absicht auf jene Verehrung gerechten, Ansprüche der Verehrer seines Urhebers befriedigen; es mußte zum Wohl des Ganzen abzwecken, zum allgemeinen Wunder erhoben werden. Und nun hinauf auf die Höhe, die alle Propheten, Seher, Priester und Wunderthäter [2]),

1) Suidas unterm Worte μονοκρηπιδι — τον Ερμην φασι γαρ τον Θεον τουτον περαν επι την της Γοργους τομην απιοντα το ετερον των υποδηματων λυσαι, το εν εχων μονον.

2) Versteht sich jene ehrwürdige Propheten des Alterthums; nicht die, welche, wie Cagliostro, nach seinem eigenen Ausdruck, arbeiten pour l'humanité comme un boeuf.

durch die Hand der Gottheit unterstützt, zu erklimmen trachten: Glück des Volks unter und mit welchem sie leben; und dieses Glück nach der jedesmahligen Lage und Beschaffenheit des Landes modifizirt, seinen Bedürfnissen angepaßt, und die Hervorbringung dieses Glücks, weil es nun einmahl die Gottheit in eigner Person nicht darreicht, auf Naturphänomene angewandt; und diese Naturphänomene nach eben jenen Verhältnissen eingerichtet, localisirt; siehe in Aegypten ein Naturphänomen, dessen Wirkungen zum Vehikel so mancher Wunder dienten — der Nil trat aus und befruchtete ganz Aegyptenland; und mit diesem Naturwunder die Lücke gefüllt, die unserm Wunderschuh ein, seines Urhebers würdiges, Wunder hervorzubringen hinderte; jetzt stimmt der Ton der Worte; denn Ueberfluß wurde aus des Perseus Schuh.

So erhielt dann ein, mit der Religion des Perseus nothwendig zu verbindendes, Wunder unter dem alten Vehikel seiner ersten Veranlassung, dem Schuh, eine neue Richtung, und diese führte zum vorgesteckten Ziel, zum allgemeinen fortdauernden Wunder, dessen Gültigkeit durch ein Nilwunder bewährt ward. Da aber nun der Chemmitische Priester auf Perseus Kosten ein Nilwunder ausgegeben hatte, (und wie er's konnte, werden wir sogleich sehen); so entstand ein Defect, welchen zu ergänzen,

gänzen, er sich bestmöglichst angelegen seyn ließ. Die Religion des Perseus war nur von den Einwohnern einer einzigen Stadt, Chemmis, angenommen worden; und hatte auch deßhalb, mit Ausschließung aller übrigen Aegypter, ihren wohlthätigen Einfluß nur einzig auf diese beschränkt: "wir allein, sagte der Priester, verehren den Perseus, und uns allein erscheint er." [1]) Wie traf nun der Chemmitische Priester auf diesem Wege auf diese Inconsequenz, die Früchte jener Religion durch sein Wunder ganz Aegypten genießen zu lassen. Nach des Nils successivem Steigen und Fallen erstreckte sich seine Fruchtbarkeit über ganz Aegypten und mußte mit Chemmis zugleich mehrere benachbarte Oerter treffen. Diesem Nilwunder hatten die Priester zu Chemmis, in Bezug auf ihre Stadt, die Weihe der Perseus Religion gegeben. Um sich nun nicht bei einem Wunder, welches gar nicht unter dieser Bedingung auch allen übrigen Aegyptern zu Theil ward, auf einer offenbaren Absurdität ertappen, und doch die Chemmiten an die Aechtheit der Religion des Perseus glauben zu lassen, so mußte der Schutz-Dämon von Chemmis, ganz wider seinen Willen, so freygebig

1) Ειρομενου δε μεν ὁ, τι σφι μουνοισι εωθε ὁ Περσευς επιφαινεσθαι, και ὁ, τι κεχωριδαται Αιγυπτιων των αλλων, αγωνα γυμνικον τιθεντες u. s. w. Herodot a. a. O.

gebig seyn, die Gaben seines Wunderschuhes über ganz Aegypten auszuspenden.

Ich habe schon oft Merkurs als des eigentlichen Urhebers dieses Wunderschuhes erwähnt, ohne jedoch des Grundes zu gedenken, nach welchem er es erst für den Aegypter seyn konnte. Weit über Pythagoras und Solons Zeiten hinaus entstand in Aegypten, unter Psammetichs Regierung, durch die besondere Freundschaft, die er mit den Griechen errichtete, eine Art gräcisirender Exegeten ägyptischer Alterthümer, die nach Aehnlichkeiten, welche am Ende die Götter aller Nationen mit einander gemein haben, ägyptische Gottheiten mit griechischen Namen belegten. In dieß Gewirr ägyptischer, durch griechische Benennungen verdollmetschter Götter-Namen gerieth Herodot, und dieser machte es, bei der muthmaßlichen, und auch gewissen Voraussetzung von Aegyptens hohem Alterthume, und bei der einmahl angenommenen Hypothese, die Quelle der griechischen Cultur in Aegypten zu suchen, zum Fond seines ganzen Raisonnements über den aus Aegypten herzuleitenden Ursprung der griechischen Götter [1]). Auf diese Weise verband nun der Aegypter mit dem griechischen Götter-Namen nicht den Begriff Griechischer,

[1]) Herodot II. 49. 50.

ſeher, ſondern ſeiner Gottheiten, und Merkur war bei ihm nicht etwa der griechiſche Hermes, ſondern Thoth, Theuth, die große Intelligenz ſeines Pantheons.

Wir haben jetzt was wir wollten, jene großen Intelligenzen und ihre zur Weltregierung geſchaffene und beſtellte Statthalter, Sonne, Mond und Sterne. Sonne und Mond ſind, vermöge ihres ſichtbaren Vorzugs vor den übrigen Geſtirnen, und des eben ſo ſichtbaren vorzüglichen Einfluſſes auf unſere Erde, die beiden mächtigſten Regenten und Anführer des ganzen Sternenheers. Am Sternhimmel treffen wir Perſeus im Perſonifications-Gewande eines verklärten Dämons, ſammt der Reliquie ſeiner irdiſchen Wallfahrt dem Schuh; und nun ſteigen wir mit beiden hinab zum Nil, und ſehen ſie in Verbindung mit dieſem ſimpeln Satze: die Nilbefruchtung hängt von gewiſſen Jahrszeiten ab, wenn die Sonne in dieſes oder jenes Himmelszeichen tritt, ein Geſtirn berührt, deſſen Conſtellation ſie mit ſich in Verbindung ſetzt. Aſtronomie verwandelt in Aſtrologie; ſo wird Zeitbeſtimmung einer Begebenheit Urſache einer Begebenheit ſelbſt, und Nilüberſchwemmung und darauf erfolgte Fruchtbarkeit iſt Wirkung des zunächſt mit der Sonne in Verbindung gekommenen Geſtirns. Wenn Aſtrologie die Mittel ihrer Kunſt nicht mehr aus falſchen Wahrnehmun-

nehmungen und physischen Träumereien der Kräfte des Sternhimmels entlehnt, sondern solche unmittelbar aus der Hand des, von einer Gottheit belebten, Gestirns zu nehmen wähnt: so entsteht magische Religion, und mit ihr zugleich Personification der Gestirne. In dieser Fassung stand der Aegypter zu Chemmis am Tempel des Perseus, und hoffte, wenn dessen Gestirn, unter der, auf die Zeit der Nilergießungen gleichmäßig mit der Sonne zusammentreffenden, Constellation erschien, die milde Gabe des Ueberflusses von seinem Dämon zu empfangen.

So erlosch also der lodernde Funken des Gestirns, dessen wohlthätiger Schimmer die Zeit, wann Chemmis vom Nil befeuchtet würde, gezeigt hatte, im chaotischen Dunkel der Astrologie; und diese belebte es dagegen mit einem lebendigen Wesen, und trug alle Kraft des Perseusgestirns auf die Person über, welche Personification sich geschaffen hatte. Alle Einwirkung des Gestirns als Gestirn hörte auf; und Perseus ward die nächste Ursache der durch den Nil bewirkten Fruchtbarkeit.

In Rücksicht der Nilfruchtbarkeit mußte nun Perseus ein ihr entsprechendes Symbol haben; und zu diesem Symbol ward der Schuh. Warum aber gerade ein Schuh und nicht paßlicheres Symbol der Fruchtbarkeit von dem Aegypter gewählt worden, liegt

liegt in jener, schon oft erwähnten speciellen Veranlassung, die den Aegypter die griechische Idee zur Thatsache umarbeiten half. Diese Thatsache gab dem von höherer Macht inspirirten Schuh, und der Inspiration zugleich die Richtung des zu bewirkenden Wunders, welches, wie oft die äußere Form eines Talismans auf die hervorzubringende Sache Bezug hat, sein Vehikel, den Schuh, von jener Thatsache entlehnte, und unter dieser Bedingung von einem transitorischen zum fortdauernden Wunder übergehn konnte. Aber dieß Wunder, welches, so wie es die erste Veranlassung zur Bewirkung eines forcirten Riesengangs schuf, zwar zu seinem Vehikel dem Schuh, aber nicht zum Begriff einer allgemeinen Schutzgottheit paßte, auch überdem noch die Unbequemlichkeit hatte, seine verfehlte Wirkung dem Volke nicht wohl verbergen zu können; dieß Wunder erhielt eine, seinem Urheber mehr entsprechende und vermöge seiner Anwendbarkeit auf die Hülle der Milwunder weniger täuschendere Gestalt des Wunders der Fruchtbarkeit. Nun paßte freilich der Schuh nicht mehr; weil er die erste Veranlassung zum Wunder, das nur unter seiner Fortdauer fortdauern konnte, hergegeben hatte, so entstand, ohngeachtet der veränderten Richtung des Wunders, ein Cornucopiä in Schuhs Gestalt. Und dieß Cornucopiä, als

Sym-

Symbol der Nilfruchtbarkeit, trug der Aegypter auf den Stelzen seiner Astro-Theologophilosophie von der Erde weg zu höhern Regionen, und machte es, da es vorhin nur Symbol des Wunders gewesen, zum Wunder selbst.

"Merkur hat dem Perseus seine geflügelte Schuhe gegeben," macht auch hier wieder die Grundlage aus; und wenn wir sie, nicht an dem Orte ihres Entstehens, in Griechenland, sondern in Aegypten ägyptisch untersuchen, und den Maßstab unserer Beurtheilung, wie sie habe mit zur Gründung des Tempels zu Chemmis dienen können, aus Aegypten herhohlen: so wird Merkur — Thoth, Theuth, eine der großen Intelligenzen des Weltalls, und Perseus — sein Stadthalter, ein Dämon. Dämonen lassen, vermöge der ihnen von jenen höhern Intelligenzen zur Weltregierung beschiedenen Macht, die zahllosen Räder der Maschine gehörig in einander greiffen, und Perseus ein Dämon, nebst der Bestimmung seiner ihm als solchem zukommenden Macht: der Bewirkung der Nilfruchtbarkeit; von wem und durch welches Mittel ward ihm diese Kraft verliehn? Sie die erhabene Intelligenz des Pantheons Thoth, Theuth gab ihm zu dieser Absicht einen Talisman, einen inspirirten Schuh; einen Schuh, den Griechenland, zur Bezeichnung des Begriffs der Schnelligkeit, unter der Gestalt der

πτερο-

πτερώτων ποδίλων seinem Perseus angedichtet hatte; der aber in Aegypten, nach veränderter Bedeutung der durch ihn bezeichneten Idee, auch seine Form veränderte, und nun mit dem Begriffe seines großen Anherrn, dem Schutz-Dämon von Chemmis übereinstimmend gemacht wurde. Dämonen sind groß; und der weise Aegypter, der Größe von Knochen nicht zu trennen, und der Gottheit Bild nur in einem Bilde zu fassen weiß, errichtet ihnen Statuen von 50 Fuß und darüber; und eine Statue von diesem Gehalt im Tempel des Perseus zu Chemmis — jetzt sinkt der Flügel, mit dem Griechenland seinen Heros über die Sphären unserer Menschennatur gehoben hatte, und statt dessen tritt hervor — ein, jener Statue gleichförmiger, Schuh von zwei Ellen. Und nun, da wir der Worte Faden bis ans Ende gefunden, so vernimm auch Leser ihren Ton, den Ton, von dem wir in unsern guten Büchern so viel gehört und so wenig vernommen, den Ton der heiligen Sprache, sie die ἱερα γλωσσα der Geweiheten Aegyptens: Perseus Schuh ist erschienen, und dessen Erscheinung befruchtet ganz Aegyptenland.

So hätten wir dann, nicht, warum man sich jetzt so ängstlich bemüht, ein Wunder gehoben, sondern nur das Mittel gezeigt, unter welchem es geschehen und geglaubt werden konnte, und unter solchem auch geschah und geglaubt wurde; nur

allein den festen Glauben an dieß Wunder konnte den Einwohner aus Chemmis dahin vermögen, daß er vor dessen Urheber sein Knie beugte, und ihn, gegen alle Gewohnheit der Aegypter, weder von den Griechen noch irgend einer andern Nation etwas für sich zu entlehnen, auf griechische Art durch ein gymnisches Kampfspiel verehrte. Was den Aegypter an der Ausübung seiner Selbstständigkeit so hindern können, daß er hier von der Regel eine Ausnahme machte, und griechische Spiele dem Perseus zu Ehren anstellte, läßt sich theils aus der nähern Anverwandtschaft des Perseus mit Griechenland, theils aus dem Charakter des rohen Menschen überhaupt entwickeln. Ohngeachtet aller mühsamen Versuche, einen ägyptischen Heros aus Aegypten hervorgehen zu lassen, konnte sich doch kein anderes Resultat ergeben, als daß durch eine Reihe Generationen, deren Stammväter von Aegypten aus nach Griechenland geschifft waren, eine kaum scheinbare Anverwandtschaft des Perseus mit Aegypten erwiesen, geschweige dann daß dessen griechischer Ursprung geläugnet werden könnte. Dieß also vorausgesetzt, überwog bei Perseus der griechische Antheil jenen Aegyptischen bei weitem; und kann's deutlicher gesagt werden? der rohe Mensch schwingt sich zum Throne der Gottheit hinauf, steht dann in einiger Entfernung ehrfurchtsvoll neben ihr

und machte sie, bevor er sich ihr völlig nähert, erst selbst zum Menschen, legt ihr seine Begriffe unter; Perseus war ein Grieche, und mußte deßhalb auch nach der Weise seines Landes verehrt werden.

Ich habe schon erwähnt, daß den Grund der Aufnahme des Perseus ins ägyptische Religionssystem hauptsächlich in der Sucht der Aegypter, den Keim Griechenlands hoher Cultur aus ägyptischem Boden hervorsprießen zu lassen, sichtbar werde. Allein dieser Grund war eben so wenig vermögend, des Aegypters Lieblingssatz durchzusetzen, als er sein Verfahren zu dieser Absicht zu rechtfertigen geschickt war. Er konnte nicht sagen: daß er, jener Lieblingsidee zu Folge, den Worten der Tradition eine beliebige Dehnbarkeit gegeben, durch sie eine Verwandtschaft des Perseus mit Aegypten ausfindig zu machen gesucht, ihn nationalisirt, die griechischen Begriffe eines Heros ägyptisirt, und ihn darauf zum Dämon erhoben, verehrt, und seiner Gottheit Wirklichkeit durch Wunder zu erweisen sich bestrebet habe. Dieß würde der Religion des Perseus nicht mehr und nicht weniger Haltbarkeit gegeben haben, als es des Aegypters Weisheitsstolze würde schmeichelhaft gewesen seyn. Der Wahrheit ursprüngliche Gestalt mußte daher verkleistert und in ein Gewand verkleidet werden, dessen Falten des Aegypters Blößen zu verbergen hinreichend wären; und dieß geschah durch Hülfe einer unmittelbaren Offenbarung. Zu ihrer Gründung ward aus dem, was von griechischer Mythe durch Hörensagen nach Aegypten überkommen war, dasjenige hervorgesucht, was ihre Wahrscheinlichkeit am auffallendsten beweisen, und ihre Gültigkeit durch eine Thatsache bestätigen zu können schien, die an sich nichts widersprechendes und glaubwidriges enthielte. Dieß

zu erweisende und seiner Offenbarung zur Stütze unentbehrliche Factum: daß, wie und warum Perseus nach Aegypten gekommen wäre; suchte der Aegyptier aus der griechischen Tradition über die Gorgonenreise herzuleiten. Nach den Grundbegriffen der Kosmogonie waren die Gorgonen ans westliche Weltende versetzt worden. Welttheilsende wurde, in der alten Welt, durch den westlichen Theil des alten Libyens, in der Gegend der großen Syrte, nahe bei Cyrene und Aegypten bestimmt. Seitdem nun die Gorgonen zum Heroensujet gebraucht und zur Verherrlichung der Thaten des Perseus angewandt wurden, so mußte auch Perseus seine Reise hohin durch Aegypten nehmen. Aus diesem Stoffe war der Faden, an den der Aegyptier seinen Hauptbeweis für die Möglichkeit der Offenbarung des Perseus webte, und sich durch sie zu behaupten suchte. Seinen Ungereimtheiten den Schein der Wahrheit zu geben, ließ er die Träumereyen, nach welchen er sich den Perseus durch eine gesuchte Verwandtschaft zugeeignet, ihn vergöttert und in dem Costüme griechischer Religion verehrt hatte, aus ihrem eignen Munde fließen; und wir sehen, was der ägyptische Priester über Ciceroni dem Herodot auf die Frage, warum sie den Perseus verehrten, aus ganz entgegengesetzter Absicht antwortete, in vollem Lichte: Perseus sey, aus der Ursache, welche auch die Griechen anführen, das Haupt der Gorgo aus Libyen abzuholen, erst nach Aegypten, und nachdem er den Namen Chemmis von seiner Mutter gehört, auch zu ihnen gekommen, habe alle seine Anverwandte kennen gelernt, und zu seiner Verehrung griechische Kampfspiele anzustellen verordnet.

Thoyths Erfindungen.

Thoyths Erfindungen waren in der alten Welt so berühmt, als die wichtigsten Erfindungen in der neuen Welt kaum gewesen seyn mögen. Wenn diese Erfindungen also gleich das fabelhafteste Ansehen haben, so muß ihnen doch überall wohl etwas Wahres zum Grunde liegen; sollte dieses Wahre auch nur den relativen Werth haben, den der geringe Zustand der Cultur des Volkes, das diese Erfindungen rühmte, ihnen beilegen mußte.

Was ist also Wahres an Thoyths gepriesenen großen Erfindungen, und was ist Thoyth selbst. Man muß vor allem andern bemerken, daß, so viele Thoyths in der alten Welt auch erwähnt werden, es doch eigentlich nur ihrer zwei gibt, die Aegypten angehören, und daß diese beiden als gemeinschaftliche Urheber der Erfindungen anzusehen sind, die die Aegypter einem einzigen dieses Namens zuschreiben.

Den Einen bildeten sie als einen Greis, und den andern bildeten sie als einen Jüngling ab [1]). Beide kommen auch in dem berühmten Fragmente Manethons als ein Erster und als ein Zweiter

[1]) Synes. de Providenc. p. 101.

Thoyth vor [1]). Wer ist also Thoyth der Greis, und Thoyth der Jüngling, und welche der namhaft gemachten Erfindungen gehören dem einen und dem andern an?

Es ist in der That zu verwundern, wie man so lange darüber in Ungewißheit bleiben können, da doch Cicero mit vielen andern ausdrücklich sagt, daß die Aegypter unter dem Merkur, der bei ihnen Thoyth hieße, den ersten Monat des Jahrs verstünden: Hunc Aegyptii Thoyth appellant; eodem nomine anni primus mensis apud eos vocatur [2]). Thoyth also der erste Monat des Jahrs und, in wie fern ein erster Monat des Jahrs in astronomischen Berechnungen nur in Rücksicht seines Anfangsaugenblicks in Betracht kömmt, zugleich auch der erste Monatstag des Jahrs. Wenn es hiermit nun seine Richtigkeit hätte, was nicht füglich in Zweifel gezogen werden kann; so würde folgen, was manchen nicht wenig stutzig machen möchte: daß alle die großen Erfindungen, die dem Thoyth, als einem göttlichen Manne, zugeschrieben werden, nur dem Thoyth, als dem ersten Monatstage des Jahres, zugeschrieben werden müßten; und daß mithin der erste Monatstag des Jahrs als Urheber aller der Erfindungen anzusehen sey, die von dem Thoyth,

1) Syncell. Chronogr. p. 31. ed. Goar.

2) Lib. III. De Nat. Deor. c. 22.

Thoyth, als einem Gotte oder einem göttlichen Manne gerühmt werden [1]). Wenn er aber auch nichts anders, als der erste Monat oder der erste Monatstag des Jahrs ist, so kann er doch wohl, wie Plato und andere sich ausdrücken, ein Gott seyn; ja! er muß sogar in Aegypten ein Gott seyn. Denn als erster Monat oder erster Monatstag des Jahres tritt er in der Bezeichnung des Aegyptischen Kalenders in der Gestalt einer Person, als ein personificirtes Schriftzeichen auf; und alle personificirte Schriftzeichen hießen bekanntlich, als Bestandtheile der Heiligen Schrift, in Aegypten Götter [2]). Der erste Monatstag des Jahrs also, als Person, als göttliche Person oder als Gott gedacht, ist immer ein und ebenderselbe Thoyth, von dem Alte und Neuere reden.

Aber unter welchem Begriffe dachte sich der Aegypter diesen Thoyth, als den ersten Monatstag des Jahrs? Glücklicher Weise können wir diese Frage befriedigend beantworten. Verschiedene Völker sprachen den Namen verschieden aus: die

1) Nach dem Ausdruck Plato's: ειτε τις θεος, ειτε και θειος ανθρωπος; in Phil. p. 156, ed. Basil.

2) S. die in dieser Sammlung befindliche Abhandlung Prolegomma zu einer neuen Theorie ꝛc. pag. 95 u. f.

Phönizier nannten ihn Taautos, die Alexandriner Thoth und die Aegypter selbst Thoyth (Θωυθ), Theuth (Θεύθ), wie es Plato ausspricht [1]). Was heißt demnach das Wort Thoyth? Es ist zusammengesetzt aus den Aegyptischen Wörtern Tho und Houit. Das letztere, worin der Aegyptische Buchstabe h nur eine leichte Aspiration ausdrückt, heißt ὁ ἡγούμενος, Anführer; und das erstere, wenn es vom Kalender gebraucht wird, ein Cyclus, ein Jahr [2]). Thohouit also oder, wie es die Griechen schreiben, Thoyth bedeutet nichts mehr und nichts weniger, als einen Anführer des Jahrs, und ist der Begriff, unter welchem der Aegypter den ersten Monatstag des Jahrs dachte.

Was erfand also dieser erste Monatstag des Jahrs, den die Aegypter in dem Namen Thoyth durch den Begriff des Jahresanführers dachten? Zuerst erfand er das bürgerliche Sonnenjahr von 365 Tagen. "Denn Hermes, d. i., „Thoyth, sagt Plutarch [3]), gewann dem Monde „im Würfelspiel den 70ten Theil von jeder seiner „Erscheinungen ab, und setzte die, aus dieser Summe „entspringenden, fünf ganzen Tage dem, bis dahin

„nur

[1]) Nach einem Fragment des Sanchoniaton; bei Euseb. Praeparat. Evang. lib. I. c. 9. p. 31. 32.

[2]) S. Phamenophis p. 302.

[3]) De Iſid. p. 29. ed. Squire.

„nur 360 Tage befassenden, bürgerlichen Sonnen„jahre hinzu.“ [1])

Wenn wir zum voraus bemerken, daß die Aegypter ihr Jahr von 360 Tagen mit dem Neumonde anfingen, welcher zunächst mit dem Heliakalaufgang des Sirius einfiel [2]): so sagt die ganze Stelle in der Sprache der Menschen nicht mehr und nicht weniger, als daß die Aegypter ihren Thoyth, d. i., ihren ersten Monatstag des Jahrs mit dem Neumonde verglichen hätten, der zunächst von dem Heliakalaufgang des Sirius entfernt war; und daß sie durch diese Vergleichung gewahr geworden wären, daß die Zeit von einem Neumonde, im Verhältniß zum Heliakalaufgang des Sirius, bis zum andern, in eben diesem Verhältnisse, mehr als 360 Tage, daß sie 365 Tage betrüge, und mithin ihrem Jahre von 360 Tagen noch 5 Tage hinzugesetzt werden müßten. Dieß drückt nun der Aegypter auf seine Weise aus. Da er das Jahr von 360 Tagen nach 12 Monaten, jeden zu 30 Tagen rechnete, und bemerkte, daß bei der Annahme dieses Jahrs mehr Zeit verflossen sey, als er berechnet hatte: so stellte er diese, nicht in Rechnung gebrach-

[1]) Ueber die willkührliche Veränderung der 70 Theile in 72. S. Phamenophis. p. 188 u. f.

[2]) S. Porphyr. de Antro Nymph. p. 264. ed. Cantabrig.

gebrachte, Zeit als in den 12 Monaten überhaupt enthalten vor, und ließ sie Erstens: weil die Berechnung von einem Neumonde, im Verhältniß zu dem Heliakalaufgang des Sirius, bis zum andern, in eben diesem Verhältnisse, ausging, dem Monde listiger Weise (im Würfelspiel), als eine viel Kopfbrechens erfordernde Sache, abgewonnen werden, und brauchte zum Urheber dieses listigen Unternehmens Zweitens: den Thoyth, d. i., den ersten Monatstag des Jahrs, weil nur vermittelst der Vergleichung des ersten Monatstages des Jahrs mit dem, kurz vor dem Heliakalaufgang einfallenden, Neumonde diese Zeit überhaupt gewonnen werden konnte. Und das ist die erste große Erfindung, die Plato's göttlicher Mann, Thoyth, in Aegypten machte.

Eine unmittelbare Folge dieser Erfindung war die, von der Strabo redet [1]). "Die Thebanischen Priester, sagt er, sollen vorzüglich Astronomie und Philosophie treiben. Sie zählen die Jahre nicht nach dem Laufe des Mondes, sondern nach dem Laufe der Sonne, und setzen den 12 Monaten, deren jeden sie zu 30 Tagen rechnen, jährlich noch 5 Tage hinzu. Weil aber das wahre Sonnenjahr noch einigen Ueberschuß hat, so haben sie zur Vollzähligmachung desselben eine Periode von so viel ganz-

[1]) Geograph. Lib. 17. p. 816. C. D.

ganzen Tagen und Jahren gemacht, bis dieser Ueberschuß einen ganzen Tag betrügt. Alle diese Art von Weisheit aber schreiben sie dem Hermes zu: ἀναθεῖναι δὲ τὸν Ἑρμῆν πᾶσαν τὴν τοιαύτην σοφίαν. — Was ist dasselbe eine Periode, die die überflüssigen Zeittheile, welche dem Sonnenjahre über die 365 Tage noch von Natur anhängen, sich bis zu einem ganzen Tage sammeln ließ, um sie alsdann diesem Sonnenjahre hinzufügen zu können? Es kann keine andere seyn, als nach welcher das natürliche Sonnenjahr auf 365¼ Tag gesetzt wurde, d. i., das Canicularische Lustrum von 4 Jahren; denn in diesem ward dem 365tägigen Jahre, alle 4 Jahr, ein Tag hinzugesetzt: "von einem Aufgang des Hundssterns bis zum andern, sagt Horapoll[1]), kömmt zu dem Sonnenjahre von 365 Tagen noch ¼ Tag hinzu. Vier ¼ Tage machen einen ganzen Tag. Und deßhalb wird alle 4 Jahr dem bürgerlichen Sonnenjahre von 365 Tagen noch ein Tag hinzugethan." — Wenn demnach Strabo sagt: daß die Aegypter dem Hermes, d. i., dem Thoyth, das Ausfindigmachen der überflüssigen Zeittheile, die das natürliche Sonnenjahr noch über die 365 Tage befassen mußte, zuschrieben; so ist das eben so viel, als ob er sagte: daß die Erfindung des Jahrs zu 365¼ Tag, nach dem Urtheil der Aegypter

[1]) Hieroglyph. Lib. I. 5.

tur, ebenfalls auf Thoyths Rechnung zu ſetzen ſey. Die Art, wie Thoyth dieſe Erfindung machte und gemacht haben könne, leuchtet nach dem Vorhergehenden von ſelbſt ein. Man verglich den erſten Monatstag des Jahrs von 365 Tagen mit dem Heliakalaufgang des Sirius, und fand durch dieſe wiederholte Vergleichung, daß er im Verhältniß zu dem Heliakalaufgang des Sirius ¼ Tag ſpäter fallen müßte, als er in dem 36ztägigen Jahre eintraf. Weil nun dieſe Entdeckung vermittelſt des erſten Monatstages des 365tägigen Jahres geſchahe, und der erſte Monatstag dieſes Jahres Thoyth hieß: ſo war auch natürlich, daß dieſe Entdeckung nur vermittelſt des Thoyth gemacht werden konnte, daß Thoyth ſelbſt ſie gemacht, und der Aegypter das Ausfindigmachen der überflüſſigen Zeittheile, die das Jahr noch über 365 Tage befaßte, keinem andern, als dieſem Thoyth habe zuſchreiben können.

Jetzt erklärt ſich die zwiefache Geſtalt, unter der Thoyth vorgeſtellt wurde, von ſelbſt. Der Aegypter ſtellte ihn, nach Syneſius, als einen Greis, und als einen Jüngling vor. Und beides, denke ich, iſt nach dem bisherigen klar. Begreiflicher Weiſe ging die Entdeckung des Jahrs zu 365 Tagen der Entdeckung deſſelben zu 365¼ Tag der Zeit nach vorher. Erſteres ward erfunden vermittelſt der Vergleichung

des

des Anfangs des ersten Monatstages des 360tägigen Jahrs, mit dem Heliakalaufgang des Sirius; und letzteres ward erfunden vermittelst der Vergleichung des Anfangs des ersten Monatstages des 365tägigen Jahres mit dem Heliakalaufgang eben dieses Sirius. Und so entstanden mit zwei verschiedenen Jahren zugleich zwei verschiedene erste Monatstage dieser Jahre, d. i., zwei verschiedene Thoyths. Der Thoyth des Jahrs von 365 Tagen war vor dem Thoyth des Jahrs von 365¼ Tagen entstanden, und ging ihm der Zeit nach vorher. Der Eine war demnach älter als der Andere; und daher schreibt sich die verschiedene Gestalt beider, nach der in der heiligen Schrift der Eine als ein Greis, und der Andere als ein Jüngling vorgestellt wurde.

Und nun einen Schritt weiter zu den von Thoyth im Seriadischen Lande aufgerichteten Säulen, von denen Manethon die Nachrichten zu seiner Geschichte genommen haben will.

Man bedenke doch, was für Säulen das seyn mögen, die ein Thoyth, d. i., ein erster Monatstag des Jahrs errichtet! Und was für Nachrichten das seyn können, die ein Historiker, zur Abfassung seiner Geschichte, von Säulen nimmt, die ein erster Monatstag des Jahrs mit Hieroglyphenschrift beschrieben hat!

Mane-

Manethons berühmte Stelle hat fast eben so viele warme Vertheidiger, als heftige Gegner gefunden. Der Mittelweg bleibt noch übrig. Wir wollen sie also nochmahls von neuem untersuchen. Die Schätze aller Aegyptischen Weisheit waren ursprünglich bei dem Aegyptischen Priester-Orden niedergelegt. Mit seinem Untergange, der durch die Verwüstungen der Aethiopen und Perser herbei geführt wurde, ging auch die Aegyptische Weisheit unter. Indeß erhohlte sich der Priester-Orden unter dem freudlichen Regiment der ersten Ptolomäer wieder, und mit seinem Wiederaufleben ward auch die Aegyptische Weisheit wieder auf. Was von Sage und Ueberlieferung zur Erklärung der noch vorhandenen Monumente sich erhalten hatte, ward von neuem hervorgesucht, studiert, angewandt und erklärt. Nun sehe man Manethons Stelle als eine Probe der Art an, wie man die verlorene Aegyptische Weisheit wieder hervorsuchte, studierte, anwandte und erklärte; und so, denke ich, kann es nicht fehlen, daß man über sie billiger und richtiger urtheilen werde, als es nach den beiden angenommenen Extremen bisher möglich war.

Manethons berühmte Stelle ist also lediglich aus dem Gesichtspunkte einer Probe der Zeit des Wiederhervorsuchens, Anwendens und Erklärens der verlorenen alten Aegypter-Weisheit anzusehen.

Da

Da die alte Aegypter-Weisheit nur in Traditional-Kenntniß bestand, so konnte auch das Wiederhervorsuchen derselben nur in dem Zusammenlesen des sich hin und wieder noch erhaltenen Ueberlieferungen und Sagen bestehen. In diesen Sagen nun werden zwei Thoyths erwähnt, deren der eine dem andern der Zeit nach vorranging. Warum soll Manethon sie gerade erdichtet haben, da auch andere Schriftsteller, ohne von Manethon weder etwas gehört noch gelesen zu haben, ihrer erwähnen? Ferner das Aufrichten und Beschreiben der Säulen im Seriadischen Lande, das Manethon ebenfalls durch einen der beiden Thoyths geschehen läßt: warum wollte man diese Nachricht nicht lieber aus überkommenen Sagen, als aus Manethonischen Dichtungen herleiten? Wenn Manethon einmal die Sache zur Fabel hinüberspielen wollte, so hatte er ja fabelhafte Länder und Oerter genug, wohin er sein vorgebliches Archiv mit einiger Glaublichkeit setzen konnte: warum setzt er es gerade in ein Land, das weder er noch ein anderer Sterblicher jemals gekannt und gesehen hat?

Etwas anders aber ist es, wenn man den Gebrauch der Anwendung und Deutung in Erwägung zieht, den Manethon, oder ein anderer vor ihm, von diesen unzusammenhängenden Bruchstücken der alten Sagen machte. Denn alsdann springen so-

fort Ungereimtheiten und Widersprüche in die Augen, die nicht zu reimen und zu vertheidigen sind. Aegypten wußte bekanntlich von keiner Sündfluth, am wenigsten von einer Noachischen Sündfluth; und doch erdreistet sich das Manethonische Fragment, die Zeit vor der Sündfluth als die Epoche anzugeben, wo Thoyth seine Säulen im Seriadischen Lande beschrieben habe! Ferner ist der Antheil, den dieß Fragment den zweiten Thoyth an der Fortpflanzung der, an den Säulen befindlichen, Nachrichten durch Uebersetzung derselben aus der Hieroglyphenschrift in die Griechische Sprache mit Hieroglyphenschrift, nehmen läßt, so abentheuerlich und lächerlich, daß eine ernstliche Widerlegung, wo nicht eben so lächerlich, doch wenigstens überflüssig seyn würde. Alles also mit einander verglichen und gegen einander gehörig abgewogen, bleibt so viel wahr: daß es zu Manethons Zeiten Nachrichten gab, deren Ursprung aus den Hieroglyphen hergeleitet wurde, mit denen Thoyth seine Säulen im Seriadischen Lande bemahlt haben sollte.

Was waren es nun für Nachrichten, die Manethon aus den Hieroglyphen nahm, die Thoyth den Säulen des Seriadischen Landes eingegraben hatte? Bekanntermaßen die berühmten Dynastien, die einen Zeitraum von nicht weniger

als

als 36525 Jahren umfaßten. Sollte also auch in den Hieroglyphen, die Thoyth von Säulen des Seriadischen Landes eingrub, eben nichts besonders von Dynastien und dergleichen enthalten gewesen seyn, so müßte doch wohl die Zahl der 36525 Jahre darin enthalten gewesen seyn. Denn eine so ungeheure Zahl von Jahren, als chronologisches Factum, pflegt nicht leicht Jemand aus der Luft zu greifen, der nicht die besondere Absicht hat, sich selbst nebst seinem chronologischen Factum zu prostituiren. Irgend einen Grund also müssen die 36525 Jahre, außer der bloßen Erdichtung haben, sollte es auch nur der seyn, daß sie an den Säulen des Seriadischen Landes standen.

Eine nähere Ansicht des Landes, worin die Säulen standen, wird schon mehr Erläuterung geben. Was war das Seriadische Land, die Σηριαδικη γη? Der Name ist, wie der Augenschein lehret, Griechisch. Auch der Aegyptische Name dieses Landes, der, wie es ebenfalls der Augenschein lehrt, der Σηριαδικη γη ihr Daseyn gegeben hat, hat sich erhalten. Er heißt: Seri-en-gai. Das en nahm der Grieche für die Präposition, gab den übrigen beiden Wörtern die Endung seiner Declinationen, und so ward aus Seri-en-gai, Seri-αδικη en gai-ᾳ oder en γη. Dieß Seri-en-gai nun, aus dem der Grieche sein Σηριαδικη εν γη machte, heißt

nach der Koptischen Bibelübersetzung columnae inscriptae, beschriebene Säulen [1]). Also fiele das Seridische Land vorläufig weg, und nur die Säulen blieben nebst den 36525 Jahren, die Thoyth in Hieroglyphenschrift ihnen eingegraben hatte.

Aber was wollten nun die Säulen mit ihrer Inschrift der 36525 Jahre, und in wie fern kann vom Thoyth, d. i., von einem ersten Monatstage des Jahrs gesagt werden, daß er diese wunderbare Inschrift gesetzt habe? Wir werden der Sache näher kommen, so bald wir bemerken, daß die Uebersetzung des Seri-en-gai, durch beschriebene Säulen, zwar wohl ihre Richtigkeit haben kann, aber gleichwohl von der ursprünglichen Wortbedeutung weit abgeht. Denn Seri heißt ausforschen, ausforschend; und en-gai heißen Buchstaben. Seri-en-gai also, was die Koptische Bibelübersetzung durch beschriebene Säulen übersetzt, hieße nach der ursprünglichen Bedeutung dieses Worts ausforschende Buchstaben. Was sind ausforschende Buchstaben? Gibt es deren nicht auch sonst wohl in Aegypten? — Die Serapis-Statue, denke ich, die im Tempel zu Alexandrien stand, wäre wohl nichts anders, als ein solcher ausforschender Buchstabe gewesen. Ihre Bestimmung war, den 25jährigen luni-solarischen Cyclus aus-

[1]) Ex. XXIII. 24.

auszuforschen, und deßhalb hieß sie Ser-apis, d. i., der Wotterklärung nach, Forscher des unter dem Worte Apis verstandenen 25jährigen Lunisolarischen Cyclus. Dergleichen Zeitausforscher gab es in Aegypten beinahe für alle Theile des Kalenders. Es gab dort Jahrsforscher, Cykelnforscher, Periodenforscher u. d. gl.; d. i., es gab dort Instrumente des rohesten Versuchs, worauf Linien gezogen waren, die, vermittelst der Beschreibung derselben durch den Sonnenstrahl, Jahre, Cykeln und Perioden ausforschten, d. i., anzeigten [1]). Darnach ist nun die Bedeutung des Seri-en-gai, als ausforschender Buchstaben, nicht leicht zu verfehlen: nach unserer Art zu reden, müßten es Instrumente des rohesten Versuchs gewesen seyn, worauf Linien gezogen waren, die vermittelst der Beschreibung derselben durch den Sonnenstrahl irgend eine Zeitbestimmung anzeigten. Und was für eine Zeitbestimmung zeigten diese Instrumente des rohesten Versuchs, als Seri-en-gai, d. i., als ausforschende Buchstaben an? Da wir nichts anders vor uns haben, so müssen wir bei der Aussage der vorgeblichen Inschrift bleiben, und daraus die muthmaßliche Folge ziehn, daß sie zur Ausforschung einer Zeitbestimmung von 36525 Jahren bestimmt gewesen seyen. Zur Ausforschung dieser Zeitbestim-

[1]) Vergl. Phanenophis p. 208 u. f.

mung also! — Was war das für eine Zeitbestimmung, die in Aegypten aus 36525 Jahren bestand? Bekanntermaßen die berühmte Aequinoctialperiode, von der in der Genesis des Hermes die Rede war [x]). Diese Periode entstand aus der Vergleichung des Jahrs zu $365\frac{1}{4}$ Tag mit dem Vorrücken der Nachtgleichen. Letzteres sollte, nach der Rechnung Aegyptens, in einem Jahre den 100sten Theil eines Tages, und mithin in 100 Jahren einen ganzen Tag betragen. Wenn demnach die Aegypter, diesen Grundsätzen zu Folge, ihr astronomisches Sonnenjahr von $365\frac{1}{4}$ Tag mit dem Vorrücken der Nachtgleichen in Uebereinstimmung bringen wollten: so mußten sie eine Periode von so vielen Jahrhunderten bilden, als Tage in diesem Jahre enthalten waren, d. i., die Periode von 36525 Jahren; denn $365\frac{1}{4} \cdot 100 = 36525$. Die auf den Säulen befindliche Inschrift wäre also lesbar. Die Inschrift fällt mit den Säulen zusammen, indem letztere Gnomons waren, die die 36525jährige Aequinoctialperiode ausforschen und bestimmen sollten. In wie fern kann aber nun von Thoyth, d. i., von dem ersten Monatstage des ($365\frac{1}{4}$ Tag befassenden) Jahrs gesagt werden, daß er die 36525 Jahre in Hieroglyphenschrift den Säulen eingegraben habe? Die Aequinoctialperiode von 36525 Jahren ward gefunden

ver-

x) S. Phamenophis S. 305, 306 u. f.

vermittelst der Vergleichung des ersten Monatstages des 365¼ Tag befassenden Jahrs mit dem Vorrücken der Nachtgleichen. Der erste Monatstag des Jahrs von 365¼ Tag ist bekanntermaßen der jüngere Thoyth. Folglich war die 36525 jährige Periode eine Erfindung dieses Thoyth. Daher mußten die Säulen, als ausforschende Buchstaben, das Resultat ihres Ausforschens, d. i., die 36525 Jahre von diesem Thoyth entlehnen; Thoyth hatte ihnen das Resultat ihres Ausforschens eingegraben, und, weil sie selbst nichts anders, als Hieroglyphische Zeichen, Gnomons für die 36525jährige Periode waren: so hatte ihnen Thoyth dieß Resultat, d. i., die 36525 Jahre in Hieroglyphenschrift eingegraben.

Und hiermit ist alles klar, was klar seyn sollte: Manethonische Lügen, und Säulen des Seriadischen Landes! Und Thoyths des jüngeren Erfindungen an den Säulen in diesem Lande? — Wer zweifelt nun noch einen Augenblick, daß das Alterthum einen zweiten Thoyth, Thoyth den Jüngling gekannt habe? Daß dieser Thoyth Erfindungen machte und seine Erfindungen in Hieroglyphenschrift auf Säulen grub? Und daß Manethon seine Dynastien aus den Nachrichten genommen habe, die an diesen Säulen befindlich waren? Freilich nahm er nur die Einfassung zu seinen Dynastien von

diesen Säulen, d. i., die Zahl der 36525 Jahre, und das Uebrige — wollen wir ihm gern erlassen.

Weiter: Thoyth, d. i., der erste Monatstag des Jahres, erfand Schrift und Sprache; eine Erfindung, die mit den vorhergehenden Erfindungen nichts gemein zu haben scheint, und doch aufs genaueste mit ihnen verbunden ist. Man erinnere sich aus dem Vorigen, daß Thoyth das Jahr zu 365 Tagen erfand; daß die 5 Tage, die Thoyth dem bis dahin nur 360 Tage befassenden Jahre hinzusetzte, zwischen das sich endigende und neue Jahr eingeschoben, und keinem Monate einverleibt wurden, und daß sie mithin weder ein Theil eines Monats noch ein Theil eines Jahres waren [1]). Eben deßwegen mußten auch die Namen dieser 5 Tage von den Namen der Wochentage, wornach die Tage des Jahrs und der Monate gezählt werden, verschieden seyn; mithin mußten für sie, als Sachen, die weder Namen noch Zeichen haben, Namen und Zeichen erfunden werden. Da nun die Erfindung dieser 5 Tage dem Thoyth zugeschrieben wurde: so war auch ganz natürlich, daß die Erfindung ihrer Benennung und Bezeichnung auf Thoyths Rechnung kam, und daß das Alterthum,

[1]) S. die in dieser Sammlung befindliche Abhandlung: Prolegomena zu einer neuen Theorie u. s. w. p. 82.

thum, aus Mißverstand, Thoyths particuläre Erfindungen generalisirte, und ihn überhaupt für den Erfinder von Schrift und Sprache ausgab.

Plato [1]) nahm diese, zu ihm überkommene, Sage als historisches Factum auf, schmückte sie mit aller der Philosophie aus, ohne welche die Erfindung von Schrift und Sprache nicht denkbar ist; und so ward Thoyth, d. i., der erste Monatstag des Jahrs, der größte Sprachphilosoph und der erste Erfinder der Schrift.

Ein Fragment Sanchoniatons [2]), das noch nicht erklärt ist, drückt die von Thoyth gemachte Schrifterfindung der Sache und dem ägyptischen Geiste weit gemäßer aus. Es sagt: indem Thoyth den Himmel nachahmte, erfand er die Gestalten der Götter — nämlich die heiligen Buchstaben: Θεος Ταυτος μιμησαμενος τον ουρανον, των Θεων ομοιας — διετυπωσεν, τας ιερας των στοιχειων χαρακτηρας. — Die Gestalten der Götter, die Thoyth, als heilige Buchstaben, erfand, haben wir bereits gesehen: es sind die Zeichen für die 5 Tage, die er dem Jahre von 360 Tagen hinzusetzte. Aber wie kann von dieser Erfindung gesagt werden, daß

1) In Phileb. p. 374. und in Phaedro p. 1240. B. ed. Francof.

2) B. Euseb. Praeparat. Evang. B. 1. c. 10.

sie eine Nachahmung des Himmels sey, und Thoyth sie gemacht habe, indem er den Himmel nachahmte? Wie kann ein Thoyth, d. i., ein erster Monatstag des Jahrs den Himmel nachahmen? — Seit den ältesten Zeiten her sahe man den Himmel als den allgemeinen Lehrmeister für alle und jede Zeitbestimmung an. Schon Moses [1]) läßt seinen Gott sagen: es werden Lichter an der Veste des Himmels, die da scheiden Tag und Nacht; und geben Zeichen, Zeiten, Tage und Jahre. Der Himmel also gab Zeitbestimmungen an die Hand, und Thoyth, als der erste Monatstag des Jahrs, erfand das Jahr von 365 Tagen. That er da etwas anders, als den Himmel nachahmen? Und was heißt nun den Himmel nachahmen, wenn es Thoyth thut? Natürlicher Weise nichts anders, als Zeitbestimmungen erfinden. Und nun sagt der Ausdruck: Thoyth ahmte den Himmel nach und erfand die Gestalten der Götter oder heilige Buchstaben; nichts mehr und nichts weniger, als: Thoyth erfand Zeitbestimmungen, und Zeichen für diese Zeitbestimmungen, die, als heilige personificirte Schriftzeichen, Götter heißen. —

Nachdem man einmal den Sinn verloren hatte, in welchem das älteste Alterthum Thoyths Schrifterfindung verstand: so hatte man Veranlassung genug

[1]) Erstes B. Moses v. 14.

genug zu den Dichtungen, die Thoyth ganze Bücher schreiben lassen. Die berühmteste Dichtung dieser Art rührt von Manethon her [1]), der Thoyth die allgemeinen Principien der Dinge in 36525 Büchern abhandeln läßt. — Thoyth erfand nämlich, wie wir gesehen haben, die Aequinoctialperiode von 36525 Jahren, die das Ganze des Aegyptischen Kalenders befaßte. Dem Ganzen des Aegyptischen Kalenders substituirt nun Manethon, bei der einmal zugelassenen Hypothese, daß Thoyth Erfinder von Wissenschaften und Verfasser von Büchern sey, das Ganze (System) einer Philosophie, macht die verschiedenen Einheiten der Periode, die in 36525 Jahren das Ganze des Aegyptischen Kalenders befaßte, zu so viel einzelnen Büchern; und so ward aus Thoyths Erfindung der Aequinoctialperiode zu 36525 Jahren die Erfindung seiner Schriftstellerei, nach der er das Ganze der Philosophie in 36525 Büchern abgehandelt haben sollte! —

Eine Stelle Plutarchs, die in Absicht auf Thoyths Schriftenfindung etwas besonders zu sagen scheint, verdient noch eine eigene Erwägung. "Thoyth," sagt sie, "soll zuerst unter den Göttern in Aegypten die Buchstaben erfunden haben. Deßwegen machen auch die Aegypter die Ibis zum Ersten aller Buchstaben; woran sie aber meiner Mei-

[1]) V. Jamlich. de Myster. S. VIII. c. I. ed. Gale.

Meinung nach Unrecht thun, indem sie einem stummen Buchstaben, der kein Vokal ist, die erste Stelle einräumen: Ἑρμῆς λέγεται θεῶν εὑρεῖν Αἰγυπτίων γράμματα πρῶτος εὑρών· διὸ καὶ τὸ τῶν γραμμάτων Αἰγυπτίοις πρώτην ἴβιν γράφουσι, καὶ ὀρθῶς κατὰ γε τὴν ἐμὴν δόξαν, ἀναύδῳ καὶ ἀφθόγγῳ προσάρμην ἐν γράμμασιν ἀποδόντες [1]). — Plutarch mißbilliget das Verfahren der Aegypter, daß sie die Ibis an die Spitze der Buchstaben (γραμμάτων) setzten. Warum? Weil er, wie aus dem hinzugefügten Grunde seiner Mißbilligung erhellet, Buchstaben (γράμματα) nicht für das hält, was dem ältesten Aegypter Buchstaben (γράμματα) waren, d. i., für Zeichen von Sachen überhaupt, sondern für Buchstaben im eigentlichen Verstande des Worts. Plutarchs Tadel hat also keinen Sinn und fällt von selbst weg. Aber wie ist nun, Plutarchs Mißverständniß abgerechnet, die Stelle zu erklären? Die Ibis war ein Zeichen für die, unter dem Gotte Thoth verstandene, Sache und führte in dieser Hinsicht den Namen eines gewissen Memphitischen Monats, d. i., sie hieß in dieser Hinsicht Thoth [2]). Nun ist zu bemerken, daß, weil die Sache, die der Aegypter durch seine heilige Schrift bezeichnete, eine gewisse bestimmte

Reihe

1) Symposiac. Lib. IX. Quaest. 3. p. 738. ed. Xyland.

2) S. Phamenophis S. 338.

Reihe ausmachte, auch die Schriftzeichen eine solche Reihe ausmachen mußten." Daher war das Zeichen für das erste Glied dieser, durch heilige Schrift bezeichneten, Reihe der erste Buchstabe im Aegyptischen heiligen Alphabete. Thoyth, als personificirtes Schriftzeichen, war das Zeichen für dieß erste Glied, und als solches der erste Buchstabe, το των γραμματων πρωτον. Und nun erklärt sich die Stelle von selbst. Nicht deßhalb setzten die Aegypter die Ibis an die Spitze der Buchstaben, weil Thoyth zuerst unter den Göttern Buchstaben erfunden hatte; sondern weil Thoyth der erste Gott, d. i., das Zeichen für das erste Glied der durch heilige Schrift bezeichneten Reihe, und die Ibis eben dasselbe war.

Ueber Thoyths übrige Erfindungen kann man nach dem Bisherigen leicht Aufschluß erhalten. Sie entspringen sammt und sonders aus seiner Erfindung des Kalenders, und der Art, wie ihm diese zugeschrieben worden. —

Die Bezeichnung des Aegyptischen Kalenders geschahe durch Statuen, die, als personificirte heilige Schriftzeichen, Götter hießen. Eine unmittelbare Folge hievon war, daß das, was bei uns Kalenderwissenschaft heißt, in Aegyptens heiliger Sprache Theologie genannt wurde. Wenn daher von Thoyth gesagt wird: er habe die Theologie reformirt und

in

in ein System gebracht [1]); so ist augenscheinlich, daß diese Ausdrücke sich nun auf die Reform und das neue System des Kalenders beziehen, das Thoyth durch die ihm zugeschriebene Erfindung des Jahrs zu 365¼ Tag einführte. Ferner wurden in Aegypten, bei dem Mangel eines geschriebenen Kalenders, die verschiedenen Anfänge der, im Jahre befindlichen kleinern Zeittheilungen durch Feste und Opfer dargestellt. Durch die Reform des Jahrs zu 365¼ Tag mußte auch hierin eine Veränderung vorgenommen werden, die, in wie fern die Reform des Jahrs selbst von Thoyth ausging, keinen andern Urheber als diesen Thoyth haben konnte. Daher sagt Diodor [2]): Thoyth habe die Verehrungsart und Opfer der Götter eingeführt. Alle diese verschiedenen Anordnungen, deren Urheber Thoyth auf eben so verschiedenen Wegen ward, wurden im Alterthume unter dem Namen von Gesetzen begriffen. Daher ward Thoyth auch Aegyptens Gesetzgeber [3]). Die

[1]) Nach Philobyb. apud Euseb. Praeparat. Evangel. Lib. I. C. X. p. 40. B. — Πρωτος τε κατα την θεοσεβειαν εκ της των χυδαιων απειριας, εις επιστημονικην ακριβειαν διηγαγεν. — Für den Gegenstand etwas zu erhaben ausgedrückt!

[2]) Lib. I 16. ed. Wesseling. τα περι τας των θεων τιμας και θυσιας διαπαξηνεγκε.

[3]) Z. B. nach Cicero de Nat. Deor. Lib. III. c. 22. — Mercurius, qui dicitur Aegyptiis leges tradidisse — hunc Aegyptii Thoyth appellant.

Die drei letzten Erfindungen, die Thoyth gemeiniglich noch zugeschrieben werden, betreffen die Arithmetik, die Geometrie und die Astronomie [1]). Von allen dreien läßt sich, im Verhältniß zu den Erfindungen, die ein Thoyth, d. i., ein erster Monatstag des Jahrs, selbst in der Art zu reden, die die Aegypter, in Gemäßheit ihrer Zeichenschrift, einführen mußten, etwa gemacht haben könnte, kein anderer Grund angeben, als daß der Aegypter seinem Thoyth, als einem einmal privilegirten Urheber von Erfindungen, alles dasjenige zugeeignet habe, was überall nur als Erfindung existiren konnte. Noch wahrscheinlicher wird dieß dadurch, daß man ihm in der Folgezeit auch sogar die Erfindung einiger mechanischen Künste, z. B., das Wollenspinnen, [2]) zuschrieb.

Daß er endlich auch noch, nach Diodor [3]), die Ringekunst u. d. gl. erfunden haben soll, rührt von der Verwechselung der Erfindungen des Griechischen Her-

[1]) Plato in Phaedro p. 212.

[2]) Tertullian. in lib. de Pallio c. 3. — Auch beweiset eine Stelle Jamblich's (De Myster. Aegyptior. init.), daß die Sachen diesen Gang genommen — "ᾧ δη και οἱ ἡμετεροι προγονοι" sagt er "τα αὐτων της σοφιας εὑρηματα ανετιθεσαν, Ἑρμȣ παντα τα οικεια συγγραμματα επονομαζοντες.

[3]) Lib. I. c. 16. ed. Wesseling. und dazu die Note.

Hermes mit denen das Thoyth hat; und daß ihn eben dieser Diodor die Harmonie und Natur der Töne zuerst beobachten läßt x), scheint aus den Platonischen Ideen über den Ursprung der alphabetischen Schrift, deren Erfindung Plato dem Thoyth unterschiebt, und ihnen zu Folge die Unendlichkeit der Töne in Vokalen und Konsonanten vom Thoyth eintheilen läßt, herzuleiten zu seyn.

x) Ebendaselbst: περὶ τῆς τῶν φθόγγων ἁρμονίας καὶ φύσεως τοῦτον πρώτον γενέσθαι παρατηρητήν. —

Ueber den

Urſprung und die Eigenthümlichkeiten

der

Memnoniſchen Vögel.

„Als Memnon auf dem Scheiterhaufen lag, bath seine Mutter, Aurora, den Jupiter, daß er das Andenken ihres Sohnes auf irgend eine ausgezeichnete Art verewigen möchte. Jupiter erfüllte ihre Bitte dadurch, daß er aus der Asche des Memnon Vögel entstehen ließ, die jährlich das Grab ihres Anherrn besuchten, und auf demselben, ihm zu Ehren, starben.“

So spricht Ovid [1]) mit Andern über den Ursprung und die Eigenthümlichkeiten der Memnonischen Vögel. Und wer sollte wohl nicht daran zweifeln, daß diese Vögel so entsprungen, und solche Eigenthümlichkeiten gehabt hätten? Indeß ist es doch rathsam, daß wir vor angestellter Untersuchung nicht so geradezu zweifeln, und erst nach derselben in Ueberlegung nehmen, was etwa noch einem Zweifel unterworfen bleiben könnte.

Zuerst: ist in dieser Absicht zu bemerken, daß, wie anderswo [2]) gezeigt worden, das Alterthum den, unter der Gestalt eines sitzenden Menschen

[1]) Metamorphos. Lib. XIII. 576 u. f.

[2]) In Phamenophis p. 241 u. f.

zu Theben in Oberägypten vorkommenden, Jahrsgnomon (Amenophis), mit der Statue des griechischen Heros Memnon verwechselt, und daß es

Zweitens: sich diese Verwechselung nur zu Folge der Aehnlichkeit zu Schulden kommen lassen habe, die, wie ebenfalls gezeigt worden [x]), zwischen dem Thebanischen Coloß und dem griechischen Heros Memnon Statt fand.

Wie, wenn nun mit den Memnonischen Vögeln eine ähnliche Verwechselung vorgefallen wäre? Oder wenn das auch nicht wäre: sollten denn die Memnonischen Vögel, zu Folge der Aehnlichkeit des Thebanischen Colosses mit dem griechischen Heros Memnon, nicht eben so gut aus der Asche des Thebanischen Colosses, als aus der Asche des griechischen Heros haben entstehen können?

Das Resultat, das sich aus dieser Untersuchung ergeben wird, mag die Frage beantworten.

Wir wollen demnach die sogenannten Memnonischen Vögel aus der Asche des Thebanischen Colosses entstehen lassen, und vorläufig erst einige gute Vorbedeutungen aus dem Namen schöpfen, den sie von ihrem Aegyptischen Anherrn führen mußten. Nach ihm durften sie nicht Memnonische Vögel (Aves Memnoniae, Memnonides), sondern

sie

x) Am eben a. O.

sie mußten nach ihm Phamenophische Vögel (Aves Phamenopheae) heissen. Was sind Phamenophische Vögel, Aves Phamenopheae, wie wir uns die Aegyptische Declination zu declimiren erlauben wollen? — Phamenophis war ein Anzeiger des Anfangs des, unter dem Worte Nophis, verstandenen Sonnenjahrs, d. i., ein Jahrsgnomon. Und Vögel, die Phamenophische heissen, sind aus dem Praefixo Pha, "quod significat eum, qui, vel id, quod pertinet ad rem personamve, cuius nomen sequitur," [1]) und aus dem Worte Menophis, d. i., Anzeiger des Anfangs des, unter dem Worte Nophis verstandenen, Sonnenjahrs zusammengesetzt. Folglich sind Phamenophische Vögel nichts mehr und nichts weniger, als zum Anzeiger des Anfangs des, unter dem Worte Nophis verstandenen Sonnenjahrs, zum Nophischen Jahrsgnomon gehörige Vögel.

Wie können Vögel überhaupt mit irgend einer astronomischen Anstalt als in Verbindung stehend angesehen werden, und wie und in wie fern standen in Aegypten Vögel mit einer astronomischen Anstalt, mit dem Nophischen Jahrsgnomon in Verbindung; wie konnten sie als mit ihm zusammengehörig und gleichsam ein Ganzes ausmachend,

[1]) S. Didymi Literatur. Copticae rudimentum p. 77.

betrachtet werden? Ersteres würde schwerlich ausfindig gemacht oder errathen werden können, wenn nicht glücklicher Weise über letzteres mehr als ein historischer Aufschluß sich vorfände. Wir wissen nämlich [1]), daß der Aegypter ein und eben denselben Theil seines Kalenders einmahl durch eine Statue, und zu gleicher Zeit auch durch irgend ein Thier bezeichnete. Letzteres geschahe hauptsächlich aus dem Grunde, weil er, in Ermangelung eines Bessern, den Thierinstinkt zu einem natürlichen Kalender nützte, d. i., weil er sich in denen, durch sogenannten Instinkt, an gewisse Jahrszeiten gebundenen, Handlungen der Thiere die Jahrszeiten merkte, an welche diese Handlungen gebunden waren [2]), und er in so fern an diesem oder jenem Thiere, für diesen oder jenen Zeitabschnitt, einen natürlichen Gnomon haben konnte. Wenn also die Phamenophischen Vögel, laut ihres Namens, mit dem Nophischen Jahrsgnomon in einiger Verbindung stehen sollen: so müßte diese Verbindung nur darinn ihren Grund haben, daß der Aegypter in diesen Vögeln einen natürlichen Gnomon für die Zeitbestimmung wahrgenommen habe, die an dem Künst-

1) S. die Abhandlung: Prolegomena zu einer neuen Theorie ꝛc. S. 99.

2) Beispiele der Art stehen in Phamenophis von S. 374 u. f. an, mehrere.

künſtlichen Jahrsgnomon Phamenophis beobachtet wurde. Und wie das? — Der Thebaniſche Colos war ein künſtlicher Anzeiger des Anfangs des, mit dem Frühlingsäquinoctium anhebenden, Nophiſchen Sonnenjahrs. Gibt es nicht auch Vögel, die durch ihre jährliche Ankunft den Frühling verkünden? Und wenn es dergleichen gibt: könnten dann dieſe Vögel nicht natürliche Anzeiger des Anfangs eines, mit dem Frühling anhebenden, Sonnenjahrs ſeyn? Ich denke, wir haben die Verbindung, in der die Phamenophiſchen Vögel mit dem Nophiſchen Jahrsgnomon ſtanden, nicht weit mehr zu ſuchen: ſo wie dieſer ein künſtlicher Gnomon für das, mit dem Frühling anhebende, Nophiſche Jahr war: ſo waren jene — Frühlingszugvögel, und als ſolche, ein natürlicher Gnomon für eben dieß Jahr. Der unvollkommne Zuſtand, in welchem ſich in Aegypten Aſtronomie, als Wiſſenſchaft betrachtet, befand, gab den Bewohnern dieſes Landes, in Abſicht auf die zeitbeſtimmenden Anſtalten, die zur Regulirung ihres Kalenders dienten, zu wenig Sicherheit, als daß ſie ihnen zuverſichtlich hätten trauen können. Darum ergriffen ſie, als eine natürliche Folge dieſes, aus der Unvollkommenheit ihrer aſtronomiſchen Kenntniſſe entſpringenden, Mistrauens, das Mittel, den Thierinſtinkt, neben allen aſtronomiſchen Anſtalten, zur Regulirung ihres Kalen-

ders zu nutzen; und darum machten die Phamenophischen Vögel mit dem Nophischen Jahresgnomon ein Ganzes aus, und waren, wie ihr Name besagt, Phamenophische, d. i., zum Anzeiger des Anfangs des unter dem Worte Nophis verstandenen Sonnenjahrs, zum Nophischen Jahresgnomon gehörende Vögel.

Und nun zur Sache. — Sie entstanden aus der Asche des Thebanischen Colosses Phamenophis, besuchten alle Jahr dessen Grabmal, und starben auf demselben ihm zu Ehren.

Aus der Asche des Thebanischen Colosses dürften wohl schwerlich je Vögel entstanden seyn; denn er ist noch zu Theben in Oberägypten eben so in Trümmern vorhanden, wie ihn Strabo und Pausanias sahen, und nie in Asche verwandelt worden. Also aus der Asche eines Andern, und zwar aus der Asche desjenigen Andern, der in Phamenophis die andere Person ausmachte. Und wer war diese andere Person? — Es war, wie an einem andern Orte gezeigt worden [1]), das Nophische Sonnenjahr, das im Thebanischen Colosse, als dem, unter der Gestalt einer Person vorgestellten Anzeiger des Anfangs dieses Jahrs, im Ausdruck der *ἱερα γλωσσα* Aegyptens, als die zweite Person zugleich mit enthalten war. Also wären die Phamenophischen Vögel

[1]) Phamenophis S. 292 u. f.

gel nicht im buchstäblichen Sinne aus der Asche einer Person entstanden, sondern nur im Sinne der in Aegypten üblichen heiligen Sprache. Wir wollen deßhalb den Ausdruck auch nur im Sinne dieser Sprache untersuchen, und dabei des Princips wohl eingedenk seyn, das der Erklärung derselben zum Grunde gelegt ist [1]): daß nämlich alle Prädicate, die den Phamenophischen Vögeln beigelegt werden, nicht von Vögeln, als solchen, sondern lediglich von der Sache gelten, zu deren Bezeichnung man sich ihrer, als Zeichen, bediente. Und was war diese Sache, zu deren Bezeichnung die Phamenophischen Vögel gebraucht wurden? In dem Zusammenhange, in welchem sie mit dem Phamenophis ein Ganzes ausmachten, waren sie natürliche Anzeiger des Nophischen Sonnenjahrs, so wie der Thebanische Coloß ein künstlicher Anzeiger desselben war. Begreiflich also, daß die Sache, zu deren Bezeichnung sie gebraucht wurden, nichts anders gewesen seyn könne, als das Sonnenjahr, das unter dem Namen Nophis verstanden ward. Und wenn das ist, wie kann denn von den Phamenophischen Vögeln gesagt werden, daß sie aus der Asche des Thebanischen Colosses, d. i., aus der Asche der, im Thebanischen Colosse enthaltenen, zweiten Person, aus der Asche des Nophis, des No-

[1]) Phamenophis S. 58 u. f. Vergl. S. 198.

phischen Sonnenjahrs entstanden wären? In wie fern dieß Entstehen nur von der Sache gilt, deren Zeichen die Phamenophischen Vögel waren, und in wie fern diese Sache bereits von der, im Thebanischen Colosse enthaltenen, zweiten Person, dem Nophis, bezeichnet war: in so fern ist klar, daß das Entstehen der Phamenophischen Vögel aus der Asche des Memnon, d. i., des Nophis, nichts anders bedeuten könne und wolle, als das Entstehen der Sache aus sich selbst, die unter dem Worte Nophis verstanden ward. Diese Sache war das Nophische Sonnenjahr. Wie entstand demnach das Nophische Sonnenjahr aus sich selbst? Auf die Art, wie alle Jahre sammt und sonders aus sich selbst entstehen. Das Ende des Vorhergehenden ist, des Zeitcontinuums wegen, der Anfang des Nachfolgenden, und Letzteres wird durch Ersteres gesetzt. Nun wird in der heiligen Sprache das Ende eines Jahrs, als das Ende einer Person, und der, durch das Ende eines vohergehenden Jahrs wieder gesetzte, Anfang eines nachfolgenden als das Entstehen desselben aus der Asche einer Person vorgestellt. Daher entstanden die Phamenophischen Vögel, als Zeichen für den Nophis, aus der Asche dieses Nophis, d. i., das Entstehen der Memnonischen Vögel aus der Asche des Memnon bezeichnet nichts mehr und nichts weniger, als den Anfang

des

des, durch diese Vögel bezeichneten, Nophischen Sonnenjahrs, der durch das Ende der im Phönenophis enthaltenen zweiten Person, als der Bezeichnung der heiligen Sprache für eben dieß Sonnenjahr, gesetzt wird.

Hiermit kömmt man vorläufig der Metamorphose Ovids näher auf die Spur. Er, oder sein Gewährsmann, verwechselte, wie es mit den heiligen Schriftzeichen der Aegypter fast immer der Fall ist, das Zeichen mit der bezeichneten Sache, d. i., die Memnonischen Vögel mit dem, durch diese Vögel bezeichneten, Nophischen Sonnenjahre. Letzteres ward ebenfalls in der Person des Memnon, d. i., des Nophis verkannt, indem das Zeichen nicht von der Sache getrennt, und als Person genommen wurde; woraus denn nichts anders entstehen konnte, als was bei Ovid daraus entstanden ist: das Entstehen der Memnonischen Vögel aus der Asche des Memnon.

Es ist augenscheinlich, daß nach dieser Verwechselung das Entstehen der Memnonischen Vögel aus der Asche des Memnon für das Entstehen eines neuen Naturprodukts genommen worden. Und eben deßwegen mußte der ursprüngliche Zusammenhang unkenntlich werden, der zwischen dem Entstehen der Memnonischen Vögel, und ihrem jährlichen Tode auf dem Grabe des Memnon Statt fand.

Er

Er leuchtet aber so fort ein dieser Zusammenhang, wenn man das jährliche Sterben der Phamenophischen Vögel, im Ausdrucke der heiligen Sprache, von der Sache versteht, die durch diese Vögel bezeichnet wurde; auch kann man darnach noch den besondern Umstand ergänzen, der bei Ovid, weil er das Entstehen der Phamenophischen Vögel als das Entstehen eines neuen Naturprodukts vorstellte, gänzlich verloren gehen mußte; den Umstand nämlich, daß sich das Entstehen der Memnonischen Vögel, eben so wohl wie ihr Sterben, jährlich zugetragen habe. In wie fern kann also von der Sache, die durch die Phamenophischen Vögel bezeichnet wurde, im Ausdrucke der heiligen Sprache, gesagt werden: sie sey alle Jahr gestorben; und in wie fern kann darnach der besondere, von Ovid übergangene, Umstand ergänzt werden, daß das Entstehen der Phamenophischen Vögel, eben so wie ihr Sterben, sich jährlich zugetragen habe? Das Erstere nur in so fern, als das Ende einer Zeitbestimmung, im Ausdrucke der heiligen Sprache, als ein Sterben von etwas vorgestellt wird; und Letzteres lediglich aus dem Grunde, weil die Zeitbestimmung, deren Ende durch das Sterben der Memnonischen Vögel ausgedrückt ward, ein Jahr war; das Ende eines Jahrs aber mit dessen Anfang unzertrennlich verbunden, und eben daher die Noth-

wen-

wendigkeit gegeben ist, daß, da durch das jährliche Sterben der Phamenophischen Vögel, im Ausdruck der heiligen Sprache, das jährliche Ende des Nophischen Sonnenjahrs bezeichnet worden, die Phamenophischen Vögel alle Jahr eben so wohl entstehen, als sterben müssen.

Besonders merkwürdig ist die Todesart der Memnonischen Vögel, wie sie Ovid angibt. "Sie theilen sich," sagt er, "in zwei Haufen, und kämpfen sich, wie zwei erbitterte Feinde, zu Tode [1])." Nophis Tod bedeutet den Anfang des Nophischen Sonnenjahrs, in so fern als der letzte Augenblick des endenden Jahrs zugleich der erste des anfangenden ist. Folglich kann der Ausdruck: Nophis Tod betrauren; nichts anders bedeuten wollen, als den Anfang des Nophischen Sonnenjahrs mit einem, der Sache angemessenen, d. i., einem Trauertone, anzeigen [2]). Nun waren die Phamenophischen Vögel, als Frühlingszugvögel, natürliche Anzeiger des Nophischen Sonnenjahrs; und so war natürlich, daß man in dem ersten, ihre Ankunft verkündigenden, Geschrei etwas

[1]) a. a. O. Tum duo diversa populi de parte feroces Bella gerunt: rostrisque et adunco unguibus ira Exercent; elasque adversique pectora lassant. Inferiaeque cadunt cineri cognata sepulto Corpora etc.

[2]) S. Phamenophis p. 220. und 230.

etwas anders, als das bloße Geschrei von ankommenden Zugvögeln hörte: man hörte darinn den Trauerton von Memnons, d. i., von Nophis Tode. Daher bildete sich früh der Sprachgebrauch, daß die Memnonischen Vögel Memnons Tod betrauerten [1]). Der Ausdruck, Jemandes Tod betrauern (κινυρεσθαι τινα), welcher den Begriff des Betrauerns unmittelbar ausdrückt, kömmt anderswo auch so vor, daß er diesen Begriff nur mittelbar, nämlich vermittelst der Gebehrdung ausdrückt, womit ein Sprechender seine, im Trauertone ausgesprochenen, Worte zu begleiten pflegt. Und dann heißt er, sich eines Verstorbenen wegen Gewalt anthun; τυπτεσθαι τινα; plangere mortuum, d. i., plangere se propter mortuum [2]). Und nun, denke ich, ist die Quelle nicht zu verkennen, aus der sich die besondere Todesart herschreibt, nach welcher Ovid die Memnonischen Vögel sterben läßt: da er in Griechischen Metamorphosenschreibern einmahl fand, daß die Phamenophischen Vögel am Grabe Mem-

1) Z. B. nach Moschus; Epitaph. Bion. v. 42 u. f. p. 357 ed. L. C. Valckenaer. Lugduni. Batavor. 1779.

Ου τοσον αφοισιν εν αγκεσι παιδα τον Αυς,
Ιπταμενος περι σαμα, κινυρατ, Μεμνονος ορνις,
Ὁσσον αποφθιμενοιο κατωδυραντο Βιωνος.

2) Beispiele stehen bei Heyne; Observat. in Tibull. Lib. I. Eleg. VII 28. ed. III. Vergl. Phamenophis p. 120. und 280 u. f.

Memnons alle Jahr ſtarben, ſo mußte er auch in dieſen Griechiſchen Metamorphoſenſchreibern den Ausdruck finden, in welchem ſie dieſe Vögel, Memnons Tod alle Jahr betrauern ließen, den Ausdruck nämlich: ὅτι τυπτονται Μεμνονα. Und von hier war der Schritt, der ihn zur erwähnten beſondern Todesart der Memnoniſchen Vögel führte, leicht. Er pragmatiſirte den, in der heiligen Sprache, als Thatſache, vorkommenden Ausdruck: daß die Memnoniſchen Vögel alle Jahr ſtarben; nach dem Sprachgebrauch, wodurch der Grieche die Memnoniſchen Vögel Memnons Tod betrauern, d. i., wodurch er ſie den Anfang des Nophiſchen Sonnenjahrs anzeigen ließ; und wie konnte er da anders, als durch ihren eignen Kampf ſich ihren Tod zubereiten laſſen? —

Wir haben, denke ich, gefunden, was wir ſuchten.

Ein mit der Befriedigung der erſten Bedürfniſſe des Lebens kämpfendes Volk ſteht, in Anſehung der Mittel, um dieſe Bedürfniſſe zu befriedigen, noch ſo tief auf den untern Stuffen der Cultur, daß es zwiſchen den angewandten Mitteln, und dem, was dieſe Mittel bezwecken ſollten, kein Verhältniß zu treffen weiß: es bauet einen Labyrinth, ein Phamenopheum, d. i., eine zur Beſtimmung eines Aequinoctialjahrs eingerichtete aſtronomiſche Anſtalt, die unter dem Namen des Memnoniums in Griechen-

land

land bekannt genug ist. Es entgeht ihm nicht, daß diese astronomische Anstalt, als ein Werkzeug des rohesten Versuchs, ihrer Bestimmung nicht wohl anders, als nur sehr unvollkommen entsprechen konnte. Daher nimmt es, als Nothbehelf, zu seinen astronomischen Anstalten den Thierinstinkt zu Hülfe, merkt sich in den Handlungen dieses oder jenes Thieres die Zeiten, an welche diese Handlungen gebunden sind, und macht sie daher zu Zeichen und natürlichen Anzeigern für diese Zeiten. Eben aber weil es Gegenstände zu Zeichen von Sachen macht, so fügt sich's natürlich so, daß sich in seiner Zeichensprache der Ausdruck zunächst nicht auf die bezeichneten Sachen, sondern auf die sie bezeichnenden Gegenstände bezieht, und daß es daher den Anfang des Nophischen Sonnenjahrs, der durch das Ende desselben gesetzt wird, durch das Entstehen der Phamenophischen Vögel aus der Asche des Nophis, und das jährliche Ende desselben durch den jährlichen Tod dieser Vögel ausdrückt. Spätere Zeitalter vernachlässigten diesen Unterschied, verwechselten das Zeichen mit der bezeichneten Sache; und so war es ganz natürlich, daß sie in dem Entstehen der Memnonischen Vögel nichts anders, als daß Entstehen eines neuen Naturprodukts, und in dem jährlichen Tode dieser Vögel Wunder sehen mußten, dergleichen im gewöhnlichen Laufe der Dinge nicht vorkommen.

Hades, Tartarus und Elysium

nebst dem

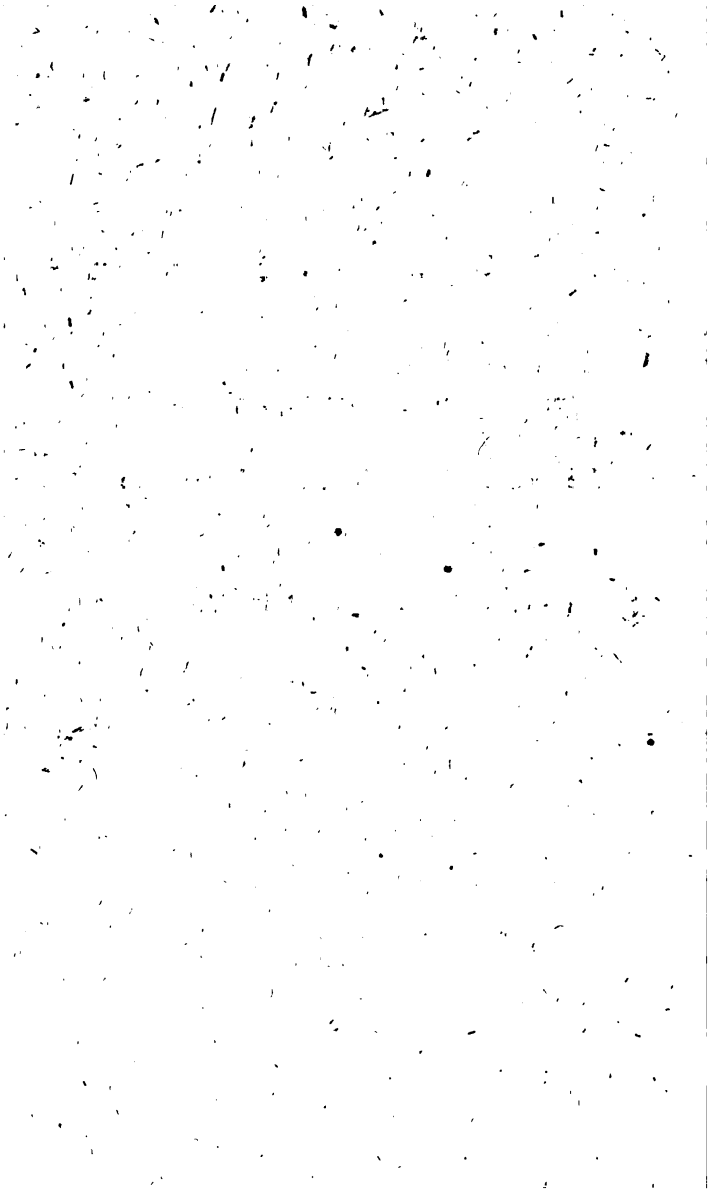
vorgeblichen Ursprunge dieser Begriffe

aus den Aegyptischen Leichengebräuchen

und

deren Verpflanzung nach Griechenland

durch Orpheus.



Wenn es in den Orphischen Hymnen von der Nacht heißt: daß sie bald das Licht (den Tag) in den Hades sende, und bald selbst dahin fliehe [1]): so sieht man, daß das Nichtseyn des Tages auf der Erde, durch den Aufenthalt desselben im Reiche des Hades ausgedrückt werde. Eine unmittelbare Folge hiervon ist, daß, wenn von den Seelen gesagt wird: daß sie, nach aufgehobener Gemeinschaft mit dem Körper, in den Hades übergehen; dadurch nicht ein besonderer Zustand derselben nach dem Tode, sondern der Uebergang derselben aus dem Zustande des Seyns in den des Nichtseyns angedeutet wird.

Diese Bemerkung erhält ihre Bestätigung theils durch die Entwickelung des Begriffs, den die Vorhomerische Welt mit dem Worte Seele, ψυχη, verband, und theils durch die Angabe der ursprünglichen Bedeutung des Worts ἀδης. —

Unter Seele, ψυχη, verstand man im Vorhomerischen Zeitalter nichts anders, als ein Lebens-

1) Il. 10. — Ἡ φαος εκπεμπεις ὑπο νερθερα, και παλι φευγεις — Εις αἰδην — — — χθονια ηδ' ουρανια παλιν αυτη.

princip, das von den beiden sichtbarsten Erfordernissen des Lebens, dem Athemhohlen und einem, mit diesem in Verbindung stehenden, Pulsschlage abgezogen war. Daher verläßt die Seele, wenn der Mensch stirbt, den Körper entweder durch den Mund [1]), oder durch die Wunde, an der er verblutete [2]).

Daß man das, unter dem Namen ψυχη verstandene, Lebensprincip eines Theils wirklich als im Pulsschlage enthalten gedacht habe, sieht man unter andern daraus, daß die abgeschiedene ψυχη, wenn sie sich so äußern soll, als sie in Verbindung mit ihrem Körper sich äußerte, erst Blut trinken muß [3]). Einen ähnlichen Begriff muß der Aegypter von der Seele gehabt haben, wie man aus der Benennung derselben durch das Wort Baieth sieht, das so viel heißt, als actio operandi cordis, der Herzschlag [4]). Diese Seelen nun, die aus einem, im Pulsschlage und Athemhohlen enthaltenen Lebensprincip bestehen, haben die Thiere mit dem Menschen gemein, weil sie mit ihnen die beiden sichtbaren Bedingungen des Lebens, den Pulsschlag und das Athemhohlen gemein

1) Il. IX. v 409. — αμειβεται ἑρκος οδοντων.

2) Il. XIV. v. 519. — ψυχη δε κατ' ουταμενην ωτειλην εσσυτ' επειγομενη.

3) Odyss. X. v. 95.

4) Horapoll. Hierogl. lib. I. c. 7.

gemein haben. Daher sind auch die Seelen der Thiere, nach aufgehobener Gemeinschaft derselben mit dem Körper, eben so wohl im Hades, d. i., ebensowohl im Zustande des Nichtseyns, als die der verstorbenen Menschen [1]).

Es läßt sich schon von selbst erwarten, daß, wenn jemand die Seele aus so vergänglicher Materie zusammengesetzt, wie der Vorhomerische Grieche, er unmöglich auf den Gedanken gerathen könne, derselben eine Fortdauer nach dem Tode beizulegen. Und daß dieß nun auch wirklich den Vorhomerischen Griechen nicht eingefallen sey, wollen wir aus der Bedeutung des Ausdruckes: ins Gebiet des Hades übergehen — δυναι δομον αϊδος — beweisen.

Sehen, ἰδειν, bedeutet, nach Plato, die Handlung der Seele, wodurch sie die Vorstellungen des Begriffs der Existenz, des Seyns (z. B. der Existenz im Raume, in der Zeit u. s. w.) hervorbringt; so wie er die einzelnen Vorstellungen, mittelst welcher die Gegenstände als existirend wahrgenommen werden, ἰδεαι, ἰδεαι (species existentiae rerum intuitivae) nannte. Der Ausdruck ist nach der Aehnlichkeit dessen gebildet, was der Sinn des Gesichts, in Ansehung der Wahrnehmung der Existenz der Dinge, im Verhältnisse zu dem Seelenvermögen leistet, wodurch die Dinge als existirend vorgestellt,

[1]) Odyss. K. v. 571 – 574.

(a priori angeſchauet) werden. Sichtbar, ὁ ἐστι ἰδεῖν, wäre demnach dasjenige, was exiſtirt, was iſt; und Unſichtbar, ὁ μὴ ἐστι ἰδεῖν, oder ὁ ἀϊδής, ἄδης, dasjenige, was nicht exiſtirt, was nicht iſt. Nach dieſer Analogie ſind Wort und Begriff des Homeriſchen Hades gebildet. Nun iſt wohl zu merken, daß der Homeriſche Grieche nicht auf dem ſpeculativen Wege der Platoniſchen Ideen zu dieſem Worte und Begriffe gelangt ſey. Sondern daß, falls er überall zu dem Begriffe des Nichtſeyns in dem Worte Hades gelangt ſeyn ſollte, er einen, der Speculation gerade entgegengeſetzten, Weg habe einſchlagen müſſen, der zwar zu demſelbigen Reſultate, aber nur auf einem andern Wege, als dem der Platoniſchen Ideen geführt habe, ſo ſehr, daß der Platoniſche Weg nur als eine Fortſetzung von dem anzuſehen ſey, den der Homeriſche Grieche, um zu dem Begriffe des Nichtſeyns, in dem Worte Hades zu gelangen, gewählt habe. Und was für ein Weg war dieß? Es war dieſer: dem rohen Menſchen iſt Alles, was er nicht mit Augen ſieht, im Zuſtande des Nichtſeyns, des Unſichtbaren, des des Hades (ἀϊδής). Daher wird in den Kosmogonien der Alten der Zeitpunkt, da die Welt noch nicht war, durch den Begriff des Unſichtbaren und der Finſterniß bezeichnet. So iſt es der Fall in der Moſaiſchen, Phönicischen und in allen Kosmogo-

mogonien, die den Zeitpunkt des Nichtdaseyns der Welt durch irgend ein Merkmal angeben wollen. So heißt es z. B., in der Mosaischen Kosmogonie, bevor die von dem Mosaischen Gotte hervorgebrachte Materie die Gestalten der Existenz der Dinge erhalten hatte: und es war finster auf der Tiefe. Und sonach wäre die Behauptung erwiesen, daß der Ausdruck: in das Gebiet des Hades übergehen — δυναι δομον αϊδα — nichts anders bedeuten wolle und könne, als in den Zustand des Nichtseyns übergehn, und daß mithin der Hades selbst nichts anders, als das personificirte Nichtseyn sey.

Nun lassen sich auch die Merkmale begreiffen, wodurch der Zustand der Seelen im Hades (im Nichtseyn) charakterisirt wird. Es sind nämlich nicht Merkmale, wodurch der Zustand der Fortdauer derselben nach dem Tode charakterisirt würde, sondern — wie es sich auch schon von selbst versteht — Merkmale, wodurch dieser Zustand als ein Nichtseyn charakterisirt wird, lauter Negationen von Realitäten, als Begriffe von dem Mangel eines Gegenstandes, vermittelst welcher die poetische Sprache, auf verschiedene Art, den Begriff des Nichtseyns darstellt. Dahin gehört z. B., daß die Seelen im Hades weder Muskeln, noch Fleisch, noch Knochen haben [x]). Am auffallendsten ist dieß in

[x]) Odyss. X. v. 220.

der Benennung der abgeschiedenen Seelen durch εἴδωλα καμόντων oder Schatten des Körpers. Denn in wie fern sich die Seelen im Hades, als dem Zustande des Nichtseyns, befinden, und wie fern dieser Zustand durch den Begriff von dem Mangel eines Gegenstandes, wie der Schatten eines Körpers ist, gedacht wird: in so fern ist die Benennung der Seelen in diesem Zustande, als εἴδωλα καμόντων, d. i., als Schatten des Körpers, charakteristisch.

Daß der Helm des Hades die Kraft hatte, denjenigen, der ihn auf dem Haupte trug, unsichtbar zu machen [1], ist nur unter der Voraussetzung einer gründlichen Erklärung fähig, daß der Hades das personificirte Nichtseyn gewesen sey. Denn in wie fern er dieß war, in so fern stellte derjenige, der ihn anlegte, nach der Analogie mit einer Uniform, die Leuten von einem gewissen Character eigen ist, den Hades selbst, d. i., das Nichtseyn selbst vor, und konnte deßhalb nur als nichtseyend, d. i., gar nicht gesehen werden. Daher die unsichtbar machende Kraft der Orci galea! —

Als personificirtes Nichtseyn bezeichnet der Hades nicht allein das Nichtseyn von einer gewissen Classe von Gegenständen, wie z. B., das Nichtseyn des, im Pulsschlage und Athemhohlen enthaltenen, Lebens

[1] Il. V. v. 846.

Lebensprincips, unter dem Namen der Seele (ψυχη), nach aufgehobener Gemeinschaft derselben mit dem Körper, sondern das Nichtseyn aller Dinge, die insgesammt der Veränderung unterworfen sind, überhaupt. Daher wird das Nichtdaseyn des Frühlings auf der Erde, unter dem Namen der Proserpine, durch den Uebergang derselben in den Hades oder durch den Raub derselben von dem Hades ausgedrückt *). Ja! wenn man die Sache etwas genauer erwägt: so scheint sogar Proserpine dem Hades nur zur Gemahlinn gegeben zu seyn, um durch diese Vermählung das Nichtdaseyn des Frühlings auf der Erde zu bezeichnen. Denn was ist ein Frühling, der mit dem Nichtseyn vermählt ist, in Vereinigung mit dem Nichtseyn lebt, anders, als ein Frühling, der nicht da ist! —

Alles also, was vergeht, geht, nach der alten Sprache, in den Hades, d. i., aus dem Zustande des Seyns in den des Nichtseyns über. Aber auch alles, was entsteht, kömmt aus dem Hades! Wie ist das zu verstehen? So verschlingend der Hades von der einen Seite ist, so fruchtbar ist er von der andern. Denn alles, was entsteht, geht aus dem Zustande des Nichtseyns in den des Seyns über, und kömmt daher aus dem Hades. Deßhalb

*) Nach Nanphus; bei Paulan. IX. c. 31. und Andern.

halb führen die Horen (die Anfangsaugenblicke jeder Zeitbestimmung) den entstehenden Frühling, unter dem Namen der Proserpine, aus dem Reiche des Hades herauf, oder wenn der Frühling kömmt, so kömmt er aus dem Hades [1]).

Weil nun alles, was vergeht, aus dem Zustande des Seyns in den des Nichtseyns, und alles, was entsteht, aus dem Zustande des Nichtseyns in den des Seyns übergeht: so hat des Nichtseyns Reich eine allumfassende Herrschaft. Daher wird der Hades von Lykophron [2]) der Allumfasser, Παυδοχευς, genannt.

Was aus dem Zustande des Seyns in den des Nichtseyns übergeht, wird vom Nichtseyn genommen, und was aus dem Zustande des Nichtseyns in den des Seyns übergeht, wird vom Nichtseyn gegeben. Deßhalb erklärte der Aegypter seinen Amenthes, den er mit dem Hades der Griechen für einerlei hielt, durch den Geber und Nehmer, λαμβανοντα και διδοντα [3]); so wie Phurnutus in dieser Hinsicht den Hades den Umwechsler, τον διαλλαττοντα, nannte [4]). Hieraus erklärt sich nun

[1]) Nach Orpheus; Hymnus 42. Theocrit. XV. 104.
[2]) Cassandr. 655. Vergl. Hymn. Hom.
[3]) Plutarch. de Isid. p. 362. ed. Squire.
[4]) De nat. Deor. c. ult.

nun auch der Sprachgebrauch der spätern Zeit, nach welchem alles Entstehen als aus dem Hades (dem Nichtseyn) hervorgegangen, und alles Vergehen als in den Hades (das Nichtseyn) übergegangen vorgestellt wird: die Leute glauben, sagt Hippokrates [1]), το μεν εξ αδυ εις φως αυξησθαι, γιγνεσθαι. Το δε εκ τυ φαους εις αδην μειουσθαι, απολλεσθαι.

Der Wohnsitz des Hades endlich ist πεφην ουρανυ, jenseits des Tages und der Nacht. Was ist das für ein Ort, wo weder Tag noch Nacht ist? Bedeutender konnte des Hades, d. i., des Nichtseyns Reich ins unmittelbare Nichtseyn nicht verlegt werden. —

* * *

Tartarus und Elysium.

Man hielt bisher den Zustand der Abgeschiedenen im Reiche des Hades für einen wirklichen Zustand und für ein wirkliches Leben derselben nach dem Tode; gerieth aber, bei diesem Dafürhalten, in nicht geringe Verlegenheit, wenn man das Verhältniß angeben sollte, wie sich der Zustand der Abgeschiedenen im Tartarus und Elysium zu dem Zustande derselben im Reiche des Hades verhielte.

Als Vorbereitung zur Ausfindigmachung dieses Verhältnisses kann folgendes dienen; daß

Er-

1) De Diaeta lib. I.

Erstens: sowohl der Tartarus als die Elysischen Gefilde jenseits des Oceans, πρὸς ὠκεανὸν, liegen; daß

Zweitens: beide nicht zum Aufenthalte für die Seelen (ψυχαὶ) der Abgeschiedenen, sondern zum Aufenthalte für die Körper dieser abgeschiedenen Seelen bestimmt sind; daß

Drittens: der Aufenthalt der Menschen im Elysium als ein Zustand der Glückseligkeit und als Folge des Betragens derselben im gegenwärtigen Leben, da hingegen der Aufenthalt derselben im Tartarus, als ein Zustand der Unglückseligkeit, und ebenfalls als Folge des Betragens im gegenwärtigen Leben vorgestellt wird; daß

Viertens: der Tartarus und die Elysischen Gefilde nicht zum Aufenthalte aller Menschen ohne Unterschied, sondern nur für die ausgezeichnetsten des Heroischen Zeitalters, nur für Könige und Heroen zum Aufenthalte dienten; und daß endlich

Fünftens: Götter herbeigerufen werden, welche dem Guten die Elysischen Gefilde, zur Belohnung, und dem Bösen den Tartarus, zur Strafe, nach Abtretung von dem Schauplatze dieses Lebens, zum Wohnsitze anweisen.

Da über diese Materie so viel geschrieben, und gleichwohl so wenig ausgemacht ist: so wird es

rath-

kathsam-seyn, jeden der angegebenen Untersuchungspunkte, die insgesammt aus Homers und Hesiod's Gedichten entlehnt sind, mit den gehörigen Beweisen aus deren Gedichten zu belegen.

Daß also erstens so wohl der Tartarus, als die Elysischen Gefilde, jenseits des Oceans, περην ωκεανου, liegen, ist allein daher zu erweisen, daß, nach Hesiod [1]), der Pallast des Hadës, der bekanntlich, nach Homer [2]), jenseits des Oceans, περην ωκεανου, war, vor dem Tartarus stand.

Daß zweitens der Tartarus so wenig als die Elysischen Gefilde einen Aufenthaltsort für abgeschiedene Seelen und gegentheils einen Aufenthaltsort für die Körper abgeschiedener Seelen, oder auch für Körper im Zustande noch unaufgehobener Gemeinschaft derselben mit ihren Seelen, abgeben, ist in Ansehung der Elysischen Gefilde, theils dadurch ausgemacht, daß Ulyß in der Wohnung des Hades die Seele des Herkules antrifft, dessen Körper bei den unsterblichen Göttern, d. i., in den Elysischen Gefilden oder im Olymp seyn sollte [3]), und theils dadurch,

[1]) Theog. v. 767.

[2]) Odyss. X. v. 508. XI. v. 156. 157.

[3]) Odyss. XI. v. 601–603.

Τον δε μετ', ἐισιδονσα βιην Ἡρακληειην,
Εἰδωλον· αυτος δε μετ' ἀθανατοισι θοοισι
Τερπεται εν δαλιῃς etc.

dadurch, daß Menelaus lebendig ins Elysium versetzt wird [1]). In Beziehung auf den Tartarus aber erhellet dieß allein daraus, daß Kronus, Japetus und die übrigen Titanen, ohne vorher den Tod erlitten zu haben, daselbst ihr Leben zubringen [2]).

Daß drittens der Aufenthalt der Menschen im Elysium als ein Zustand der, aus dem Verhalten derselben im gegenwärtigen Leben entspringenden, Glückseligkeit und der Aufenthalt derselben im Tartarus als ein Zustand der, aus dem Verhalten derselben im gegenwärtigen Leben folgenden, Unglückseligkeit anzusehen sey, beweiset unter andern die mythologische Dichtung, nach der Menelaus als ein Diotrephes, d. i., als ein Mann, der sich durch seine persönlichen Verdienste unter seinen Landsleuten den Namen der Göttergleiche erworben hatte, in die Elysischen Gefilde, als einen Aufenthalt der Glückseligkeit [3]), die Titanen aber, als Wesen, die sich gegen die Götter empört hatten, in den Tartarus, als einen Aufenthalt der Unglückseligkeit, versetzt werden [4]). Auch läßt Homer zwar nicht aus-

1) Nach Odyss. IV. 561 – 570.

2) S. Homer Il. VIII. v. 477. Vergl. Hesiod. Theog. v. 717 – 820.

3) Nach Odyss. IV. v. 561 – 570. — Τον δε διοτρεφες ε Μενελαε etc.

4) S. Not. Nr. 2.

ausdrücklich im Tartarus, aber doch im Gebiete deſſelben, d. i., im Gebiete, das jenſeits des Lebens liegt, einige ausgezeichnete Menſchen, die Verbrechen büßen, die ſie in dieſem Leben begangen hatten. [1]) So wollte z. B., Tityus der Latona Gewalt anthun, und litt dafür die Strafe, daß die Geyer ſeine Bruſt zerriſſen. Tantalus raubte den Göttern Nectar und Ambroſia, und gab dieſe Speiſe den Göttern den Sterblichen [2]). Dafür widerfuhr ihm in der Unterwelt (im Tartarus) die Strafe, daß er bis ans Kinn in einen See geſtellt war, und dennoch großen Durſt litt, weil er das Waſſer mit ſeinem Munde nicht erreichen konnte. Denn, ſo wie er ſich bückte, um zu trinken, zog es ſich ſo weit zurück, daß ſelbſt der Boden des Sees ſichtbar wurde. Auch hingen über ſeinem Haupte die ſchönſten Früchte von den Bäumen herab; aber ſo oft er ſeine Hand, ſie zu pflücken, ausſtreckte, ſo oft hob ſie der Wind hoch zu den Wolken empor [3]). Siſyphus verrieth dem Aeſopus, daß Jupiter ſeine Tochter geraubt habe [4]). Dieſe Verrätherei ward in der Unterwelt (im Tartarus) dadurch beſtraft, daß er auf den Gipfel eines Berges einen großen Stein

[1]) Odyſſ. XI. v. 575 etc.
[2]) Pindar. Ol. I. 98.
[3]) Odyſſ. XI. v. 581–591.
[4]) Apollod. III. 12. 16. Vergl. Pauſan. p. 121. ed. Kuhn.

Stein wälzen mußte, der in dem Augenblick, wo er die Höhe deſſelben erreicht zu haben glaubte, wieder herunter rollte, und ihn nöthigte, von neuem ſich der Arbeit des unabläſſigen Hinaufwälzens zu unterziehn. Der Schweiß floß ihm davon vom Angeſichte, und über ſeinem Kopfe war eine beſtändige Staubwolke, die aus dem ewigen Rollen des Steins entſtand [1]). Ixion verliebte ſich in die Juno, und ward deßhalb in der Unterwelt (im Tartarus) zur Strafe ans Rad geflochten [2]).

Daß Viertens nicht allen Menſchen ohne Unterſchied der Tartarus und die Elyſiſchen Gefilde zum Aufenthaltsorte angewieſen werden, iſt ſchon aus dem Vorigen klar. Im Elyſium wohnten, nach Homer [3]), nur Menelaus und Rhadamanth. Letzterer war ein Götterſohn, ein Diotrephes [4]), und erſterer König zu Lacedämon und Gemahl der Helena [5]), einer Tochter Jupiters [6]). Im Tartarus waren Kronus und die Titanen nebſt dem Erdenſohne Titius [7]), dem Könige von Phrygien Tan-

1) Il. XIV. v. 152. Odyſſ. XI. v. 592.
2) Pindar. Pyth. II. 40 etc.
3) Odyſſ. IV. v. 561 – 570.
4) Il. XIV. v. 321 – 322.
5) Il. II. v. 581.
6) Il. III. v. 237.
7) Odyſſ. XI. 425. 428.

Tantalus [1]), dem Könige von Korinth, Sisyphus [2]) und dem Könige von Theſſalien, Ixion [3]).

Und daß endlich fünftens weder in den Tartarus noch ins Elyſium Jemand gelangt, ohne daß er von den Göttern an den einen oder den andern Ort verſetzt werde; iſt allein daraus zu beweiſen, daß Proteus dem Menelaus prophezeyete: daß ihn die Götter in die Elyſiſchen Gefilde ſenden würden [4]), und nach einer Stelle in der Iliade [5]), Kronus von Jupiter in den Tartarus hinabgeſchleudert wird.

Wenn man noch hinzuſetzt, daß Ruchloſe und Verächter der Gottheit ſchon in dieſem Leben ähnliche Strafen dulden, wie die im Tartarus [6]): ſo hat man ſo ziemlich alles beiſammen, um über das Elyſium und den Tartarus, im Verhältniß zum Hades, ein beſtimmtes Urtheil fällen zu können.

Es

1) Pindar, Olymp. I. 60.
2) Pindar. Olymp. XIII. 72.
3) Pindar. Pyth. II. 39 u. f.
4) Odyſſ. IV. v. 563. 5) Il. XIV. v. 203–204.
6) Wie z. B. Prometheus, dem, auf Jupiters Veranſtaltung, ein Adler die Leber abfraß, die zur Nachtzeit immer wieder um ſo viel wuchs, als er Tages über davon gefreſſen hatte (nach Heſiod; Theog. v. 521–579.); Atlas, der gezwungen den Himmel tragen mußte nach Heſiod; Theog. v. 517. Vergl. v. 746. u. d. gl.

Es iſt aber rathſam, in dieſer Abſicht, ſo behutſam als möglich zu Werke zu gehen.

Die Elyſiſchen Gefilde und der Tartarus lagen περην ωκεανε, jenſeits des Tages und der Nacht, d. i., nach unſerer Art zu reden, jenſeits des Grabes, in einer andern Welt.

Auf was für einem Wege gelangten die Vorhomeriſchen Griechen in eine jenſeits des Grabes liegende Welt?

Es gibt, übernatürliche Offenbarung abgerechnet, nur zwei Wege in der Natur, vermittelſt deren der menſchliche Geiſt zur Unſterblichkeit gelangt.

Der Eine iſt der ſpeculative oder metaphyſiſche und der Andere der moraliſche.

Der ſpeculative beſteht darinn, daß der Menſch ſeine Seele als ein Object zu erkennen glaubt, das den Bedingungen der Köperwelt nicht unterworfen iſt; als ein Object, dem Raum und Zeit keine Schranken ſetzen, mit einem Worte, als eine unausgedehnte Subſtanz, auf die das Prädicat der Zerſtörbarkeit, als welches nur die Subſtanzen im Raume betreffe, auf keine Weiſe anzuwenden ſey.

Die Vorhomeriſchen Griechen glaubten die Seele weder als ein Object überhaupt, und noch viel weniger als ein überſinnliches Objeet zu erkennen, das

die Gränzen des Raumes und der Zeit durchbräche, um sich jenseits die Aussicht zu einer Welt zu eröffnen, in der es, nach Abtretung von diesem Schauplatze, ein unsterbliches Seyn zu erwarten habe. Sie hielten die Seele gegentheils nur für ein Lebensprincip, das im Athemhohlen und Pulsschlage bestehe, und so sehr den Gesetzen der Köperwelt unterworfen sey, daß es, unter dem Namen der Seele (ψυχη), nach aufgehobener Gemeinschaft derselben mit dem Körper, aus dieser Welt, als dem Zustande des Seyns, in das Reich des Hades, d. i., in den Zustand des Nichtseyns, übergehe.

Wir sehen daraus, daß die Vorhomerischen Griechen auf dem speculativen oder metaphysischen Wege zur Unsterblichkeit weder gelangen konnten, noch wollten. Er führte nur bis zur Gränze dieses Lebens und gab eben deßhalb keine Brücke ab, auf der der Mensch in eine andere Welt, in eine Welt jenseits des Grabes, περην ωκεανη, hätte gelangen können.

Der moralische Weg, der zunächst zur Unsterblichkeit führt, ist von ganz anderer Art und Beschaffenheit.

Er hebt mit dem Sichtbarwerden der Vernunftidee der Gottheit an der Morgendämmerung des moralischen Gefühls an.

Sobald sich im Fortgange der Erfahrung des Lebens die Begriffe von Recht und Unrecht, von guten und bösen Handlungen und von Lohn und Strafe zu entwickeln angefangen hatten; so mußte sich in eben diesem Fortgange der Erfahrung des Lebens unvermeidlich die Bemerkung aufdringen: daß nicht jeder Rechtschaffene und jeder Böswicht in diesem Leben seine Vergeltung empfinge. Das Gewissen, das sich, in dieser Angelegenheit, dem Menschen als einen unsichtbaren Richter ankündigte, der eine gute Handlung zu thun, und eine schlechte zu unterlassen, ohne alle Rücksicht auf einen günstigen oder ungünstigen Erfolg für dieß Leben, gebot, ließ ihn im Gefühle des moralischen Bedürfnisses einen unsichtbaren Richter des Guten und Bösen ahnden, und mit diesem zugleich die Aussicht zu einer unsichtbaren Welt, in welcher Sittlichkeit und Glückseligkeit in der vollkommensten Harmonie stehen, d. i., zu einer Welt, die nur unter den Merkmalen von zukünftigen Belohnungen und Strafen gedacht werden konnte.

Ins Land der Erkenntniß, im strengsten Sinne des Worts, führt der moralische Weg nicht; er eröffnet nur eine Aussicht jenseits des Grabes zufolge eines vernünftigen Glaubens und eines vernünftigen Fürwahrhaltens. Auch bildeten sich die

Vor-

Vorhomerischen Griechen nicht ein, auf ihm unmittelbar ins Land der Erkenntniß zu gelangen. Denn siehe! Dieser Weg führte nur in ein Elysisches Gefilde, in ein πεδιον ηλυσιον! Was heißt πεδιον ηλυσιον? Ηλυσιον kömmt her von ηλυθω, ich komme an, wovon das Substantiv ηλυσις, die Ankunft, noch im Gebrauche, und das Adjectiv ηλυσιος, außer der Verbindung mit dem πεδιον, nicht weiter vorhanden ist. Der Weg führte also in ein πεδιον ηλυσιον oder ηλυσιως, d. i., in ein Feld der Ankunft. In ein Feld der Ankunft? — Das Feld der Ankunft hat, ohne genauere Bestimmung seiner Lage, weder Bedeutung noch Sinn. Es lag περαν ωκεανου, jenseits des Tages und der Nacht, d. i., jenseits des Grabes, in einer andern Welt. Also führte der moralische Weg in ein Gefilde der Ankunft jenseits des Grabes! Wenn man nun die Beschaffenheit dieses Gefildes der Ankunft jenseits des Grabes, das Homer mit allen Reitzen und Annehmlichkeiten des Lebens ausschmückt, im Verhältnisse zu dem Tartarus erwägt, der als ein Ort des Schreckens und Grausens beschrieben wird: so sieht man deutlich, wohin die Vorhomerischen Griechen auf dem, mit dem Sichtbarwerden der Vernunftidee der Gottheit an der Morgendämmerung des moralischen Gefühls anhebenden, Wege gelangten: sie gelangten auf

ihm in ein Leben jenseits des Grabes unter den Merkmalen von zukünftigen Belohnungen und Strafen! —

Aber nur sehr zart war die erste Blume des Lebens, die unter Griechischem Himmel jenseits des Grabes sproß.

Um sich vorläufig davon zu überzeugen, daß die Vorhomerischen Griechen nur auf dem vorbenannten moralischen, und keinem andern Wege, zur Unsterblichkeit gelangten; bedarf es nur einer gründlichen Beantwortung der Fragen: warum in den Elysischen Gefilden und im Tartarus nicht die Seelen der Abgeschiedenen, sondern die Körper der abgeschiedenen Seelen wohnten? Warum Ulyß im Gedichte des Hades die Seele des Herkules [1], und seinen Körper, αυτον, ihn selbst [2], bei den unsterblichen Göttern sahe? Und warum endlich Menelaus lebendig in die Elysischen Gefilde versetzt wird?

Die Art des Ausdruckes, nach welcher Menelaus lebendig in die Elysischen Gefilde versetzt wird, ist zuvörderst, in Ansehung ihrer Bedeutung, im mindesten nicht von der verschieden, nach welcher der Seele des Herkules der Hades, und dessen Kör-

[1] Odyss. XI. 600-601.

[2] Il. I. 3-4; wo αυτους, als Körper im Gegensatze mit der Seele vorkommt.

Körper das Elysium zum Aufenthaltsorte angewiesen wird. Denn daß die Seele (ψυχη) nach ihrer Trennung vom Körper ins Gebiet des Hades, d. i., aus dem Zustande des Seyns in den des Nichtseyns übergehe, war ein Naturgesetz, das eben deßwegen selbst Götter nicht abzuändern vermochten [1]), weil, wie wir mehrmahls gesehen haben, das Vorhomerische Zeitalter in den Begriff der Seele (ψυχη) kein einziges Merkmal aufgenommen hatte, vermittelst dessen sie, nach aufgehobener Gemeinschaft derselben mit ihrem Körper, als fordauernd gedacht werden konnte. Und eben weil dieß nicht war; weil in ihren Begriff kein einziges Merkmal aufgenommen war, das ihr, jenseits des Lebens, eine, auch nur scheinbare, Fortdauer hätte zusichern können; der Gedanke eines Seyns ohne Körper aber, selbst noch heut zu Tage, mit so großen Schwierigkeiten zu kämpfen hat: so mußte Ulyß, in wie fern Homer, bei der Charakterisirung des Zustandes des Herkules nach dem Tode, auf jenes Naturgesetz Rücksicht nahm, dem zufolge die Seele, nach aufgehobener Gemeinschaft derselben mit ihrem Körper, ins Nichtseyn überging, die Seele des

1) S. Odyss. III. v. 236. — Αλλ' ητοι θανατον μεν ομοιον ουδε Θεοι περ
Και φιλω ανδρε δυνανται αλαλκεμεν· ὁπποτε κεν δη
Μοιρ' ολον καθελησι τανηλεγεος θανατοιο.

erkules eben sowohl im Hades sehen, als er seinen
örper; zufolge der moralische Idee, nach welcher
an sich ein zukünftiges Leben unter den Merk-
alen von Belohnungen und Strafen dachte, bei
:n unsterblichen Göttern, d. i., in den Elysischen
lefilden sahe. Proteus prophetischer Geist aber
ahm, bei der Charakterisirung des Zustandes, den
Menelaus, als ein Heros, nach dem Tode zu
:warten hatte, auf jenes Naturgesetz, das die
Seele (ψυχη), nach ihrer Abgeschiedenheit vom
örper, ins Nichtseyn (in den Hades) übergehen
eß, gar keine Rücksicht, und mußte deßhalb, bei
er einmahligen Annahme jener moralischen Idee,
er zufolge ein zukünftiges Leben unter den Merk-
ıalen von Belohnungen und Strafen gedacht
ard, in so fern, als der Begriff eines Seyns ohne
örper dem menschlichen Auge kein wirkliches Seyn
ffenbahrt, den Menelaus zusammt seinem Kör-
er, d. i., lebendig in die Elysischen Gefilde ge-
ngen lassen.

Die Beantwortung der Fragen nun: warum
n Elysischen Gefilde und im Tartarus nicht die
Seelen der Abgeschiedenen, sondern die Körper
er abgeschiedenen Seelen wohnten; warum Ulyß
n Gebiete des Hades die Seele des Herkules,
nd bei den unsterblichen Göttern, d. i., in den
Elysischen Gefilden, seinen Körper, ihn selbst,

sahe;

sahe; und warum Menelaus lebendig in die Elysischen Gefilde gelangte? — folgt aus der angegebenen Erklärung der Identität der Ausdrücke, denen zufolge Menelaus lebendig ins Elysium, die Seele des Herkules aber in den Hades und dessen Körper in die Wohnung der unsterblichen Götter, d. i., ebenfalls ins Elysium versetzt wird, fast von selbst. Denn dadurch, daß Homer die Seele des Herkules, nachdem sie ihren Körper verlassen hatte, in den Hades, den Körper des Herkules selbst aber, nach der Trennung von der ihm einwohnenden Seele, in die Elysischen Gefilde versetzt, ist aufs genaueste der Weg bezeichnet, den die Vorhomerischen Griechen, um zur Unsterblichkeit zu gelangen, einschlugen. Denn da sie den Begriff der Seele nur in einem Lebensprincip bestehen ließen, das im Pulsschlage und im Athemhohlen enthalten sey: so war ganz natürlich, daß sie vermittelst des Begriffs einer, im Pulsschlage und Athemhohlen bestehenden, Seele nicht in eine andere Welt, d. i., nicht auf dem speculativen oder metaphysischen Wege zur Unsterblichkeit gelangen konnten. Darum befindet sich: Erstens die Seele des Herkules im Zustande der Abgeschiedenheit von ihrem Körper, im Reiche des Nichtseyns, d. i., im Reiche Hades.

Eben weil nun den Vorhomerischen Griechen, zufolge ihres Begriffs der Seele, alle Aussicht

jenseits des Grabes abgeschnitten, aber eben daher auch nicht die Nothwendigkeit aufgelegt war, die Fortdauer des Daseyns nach dem Tode, als ein Seyn ohne Körper, zu denken; so mußte der moralische Ueberzeugungsgrund für eine Fortdauer nach dem Tode, in so fern als, ihm zufolge, ein zukünftiges Leben mit unter den Merkmalen von zukünftigen Belohnungen und Strafen gedacht, und eben daher, nach ihm, von aller physischen Möglichkeit dieser Fortdauer nach dem Tode abstrahirt wurde, und desto wirksamer werden, als er für den vernünftlichen Geist eine bestimmte Form enthielt, unter der er sich in seiner Jugend ohne Schwierigkeit eben denselben Begriff des Daseyns nach dem Tode denken konnte, der ihm, in seinen reifern Jahren, so viele Mühe und Streit kostete, so bald er ihn unter andern Formen zu denken versuchte." —

Die Anwendung dieser Bemerkungen auf die noch nicht erklärten dunkeln Homerischen Stellen im Betreff des Aufenthalts der Seele (ψυχη) des Herkules im Hades, giebt im Verhältniß zu dem Aufenthalt des Körpers desselben in den Elysischen Gefilden, folgenden Aufschluß: daß, da die Vorhomerischen Griechen nicht auf dem speculativen Wege zur Unsterblichkeit gelangen konnten, indem er an der Gränze dieses Lebens, zufolge des Begriffs

griffs der Seele, sich endigte: sie einen der Speculation gerade entgegengesetzten Weg einschlugen, der sie, unter den bloßen Merkmalen von zukünftigen Strafen und Belohnungen, mit allen den Merkmalen in ein zukünftiges Leben führte, die der menschliche Geist, der diesen Weg einmal betreten hatte, nothwendig bedurfte, um sich ohne Widerspruch eine Fortdauer nach dem Tode denken zu können. In wie fern nun zukünftige Belohnungen und Strafen einzig die Form ausmachten, unter der er sich ein Leben nach dem Tode einzig zu denken vermochte, in so fern konnte ihm der einmal angenommene Begriff der Seele, als eines Lebensprincips, das im Pulsschlage und Athemholen besteht, und daher nur auf dies Leben eingeschränkt ist, im geringsten nicht hinderlich seyn, mit Beibehaltung der fünf Modificationen des äussern Sinns, sich unter dieser Form, ohne Widerspruch, ein zukünftiges Leben zu denken.

Darum nahmen Zweitens die unsterblichen Götter den Körper des Herkules, nachdem seine Seele bereits von ihm gewichen, und im Hades war, in ihre Wohnungen auf, so wie sie den Menelaus lebendig in die Elysischen Gefilde sandten.

Was von dem Elysium, als einem, unter den Merkmalen zukünftiger Belohnungen gedachten Leben

gilt,

gilt, gilt auch von dem Tartarus, als einem unter den Merkmalen zukünftiger Strafen gedachten Leben nach dem Tode.

"Aber nur sehr zart war die erste Blume des Lebens, die unter Griechischem Himmel jenseits des Grabes sproß."

Nicht alle und jede kamen auf dem moralischen Wege in die Elysischen Gefilde und in den Tartarus. Nur wenig Auserwählte traf dieß Loos. Es waren nur Heroen und Könige, und zwar nicht alle Heroen und Könige überhaupt, sondern nur die ausgezeichnetsten im Guten wie im Bösen, denen, im Vorhomerischen Zeitalter, der sittliche Wandel vor dem Tode, die Aussicht zu einem guten oder schlimmen Schicksale nach dem Tode an dem Sichtbarwerden der Vernunftidee der Gottheit an der ersten Morgendämmerung des moralischen Gefühls eröffnete. Und wie könnte es zu einer Zeit, wo das Gefühl so laut, und die Vernunft so leise sprach, auch anders seyn? Der menschliche Geist verweilt zuerst immer an großen, an den auffallendsten Gegenständen, bei Eindrücken, die sein ganzes Herz erschüttern, und als große körperliche Massen seinen flüchtigen Blick anhalten und fixiren. Es war nur ein matt erhelltes Gefilde, wo das Gefühl des moralischen Bedürfnisses unter den

den Merkmalen von zukünftigen Belohnungen und Strafen ein Leben nach dem Tode gewahr zu werden anfing, und wohin ein noch so wenig betretener Weg führte, daß es der außerordentlichsten Laster und Tugenden bedurfte, um ihn nur betreten zu dürfen, oder daß nur Heroen und Könige, und zwar nur solche Heroen und Könige, die sich im Guten oder Bösen besonders ausgezeichnet hatten, in die Elysischen Gefilde oder in den Tartarus, d. i., in ein Leben nach dem Tode unter den Merkmalen von zukünftigen Belohnungen und Strafen gelangen konnten [1]).

Nichts zeigt die niedrige Stuffe, auf der die Menschen des Heroischen Zeitalters in Ansehung ihrer moralischen Cultur standen, so deutlich, als die Erwägung der Bewegungsgründe, nach denen die an der ersten Morgendämmerung des moralischen Gefühls sichtbar gewordene Gottheit in Belohnung und Bestrafung der Menschen nach diesem Leben verfährt. Weil Tityus der Latona Gewalt

[1]) Zu Hesiods Zeiten war man schon einen Schritt weiter gegangen, welches allein schon daraus erhellet, daß er nicht, wie Homer, nur einzelne Heroen und Könige, sondern das ganze Geschlecht der Helden, die vor und zu den Zeiten des Trojanischen Krieges lebten, in die Elysischen Gefilde (εις μακαρων νησους) versetzt. S. Εργ. p. 166 u. f.

Gewalt anthun wollte: so ließen die Götter nach diesem Leben seine Brust von Geiern zerreissen, und weil Ixion sich in die Juno verliebte: so ward er nach diesem Leben ans Rad geflochten. Menelaus kam in die Elysischen Gefilde nur als Heros und Jupiters Verwandter; so wie Rhadamanth nur als ein Sohn Jupiters dahin gelangte. Wer kann in Ixions und Tityus Verbrechen etwas anders, als die Zartheit eines Unterschiedes zwischen guten und bösen Handlungen, und in den Bewegungsgründen, denen zufolge die Götter den Menelaus und Rhadamanth ins Elysische Gefilde versetzten, ebenfalls etwas anders, als die ersten Versuche des menschlichen Geistes auf dem Wege zur Bestrebung seiner moralischen Cultur sehen? Rachsucht und physische Anhänglichkeit macht den Hauptzug zur Charakterisirung des Heroischen Zeitalters aus. Konnten da die Götter des Heroischen Zeitalters bei der Ausspendung von Belohnung und Strafen nach diesem Leben, nach andern Maximen, als denen der Rachsucht und einer physischen Anhänglichkeit verfahren?

„So niedrig aber auch die Stuffe seyn mag, auf die das Heroische Zeitalter in Ansehung seiner moralischen Cultur etwa zu setzen seyn möchte: so zeichnet es sich doch, in Ansehung der Richtigkeit des Gefühls, vor andern Nationen, die mit ihm

etwa

etwa auf eine gleiche Stuffe der bürgerlichen Cultur zu setzen seyn möchten, sehr merklich aus. So wiederhohlt z. B., der Celte, wie viele andere Völker, nach dem Tode, das nämliche Schauspiel des Erdenlebens fast mit allen seinen Scenen. Er läßt z. B. seine Geister auf den Wolken wandeln, läßt sie den Menschen in Gefahren erscheinen, sie warnen und überall noch wirksamen Antheil an ihren Schicksalen nehmen. Und was that in dieser Absicht der Verhomerische Grieche? Er entwarf, sagt ein Schriftsteller [1]), dessen Name mir entfallen ist, sein Elysium nicht nach einer wilden Phantasie, sondern nach den natürlichsten Gefühlen des fein organisirten Menschen. — Man braucht sich nur die Beschreibung zu vergegenwärtigen, die Homer von dem Elysischen Gefilde macht, um sich von der Wahrheit dieser Bemerkung lebhaft zu überzeugen: "dir aber, sagt, nach ihm [2]),

Pros-

[1]) In der deutschen Monathsschrift v. J. 1791.

[2]) Odyss IV. v. 561–568.

Σοι δ' ου θεσφατον εστι, διοτρεφες ω Μενελαε,
Αργει εν Ιπποβοτῳ θανεειν και ποτμον επισπειν.
Αλλα σ' ες ηλυσιον πεδιον και πειρατα γαιης
Αθανατοι πεμψουσιν ὁθι ξανθος Ραδαμανθυς,
Τῃ ρηϊη βιοτη πελει ανθρωποισιν·
Ου νιφετος, ουτ' αρ χειμων πολυς, ουτε ποτ' ομβρος,
Αλλ' αιει ζεφυροιο λιγυπνειοντας αητας
Ωκεανος ανιησιν, αναψυχειν ανθρωπους.

Proteus zu Menelaus, "ist es nicht beschieden, in Argos zu sterben und den Tod zu sehen; sondern dich werden die Götter ins Elysische Gefilde, wo die Gränzen der Erde sind, senden, und wo der blonde Rhadamanth ist; wo die Menschen ein Leben ohne Mühe führen, und wo es keinen Schnee, keine Kälte, und keinen Regen giebt, und immer kühle Westwinde vom Ocean her wehen, um die Menschen zu erfrischen." Wenn wir mit dieser Beschreibung die Gemählde der spätern Zeit vergleichen, die in eben diesem Geiste entworfen worden; wenn z. B. Pindar [1]) Ackerbau und Schiffahrt aus dem Elysium verbannt, und andere des Lebens Sorgen sogar mit ihrer Erinnerung vor der Gränze zurückbleiben lassen, die das gegenwärtige Leben von einem zukünftigen scheidet, indem sie dem aus diesem Leben Scheidenden zuvor einen Trunk aus dem Flusse der Vergessenheit, aus dem Lethe, reichen [2]): so sieht man offenbar, daß dem Vorhomerischen Griechen schon im dunkeln Gefühle des moralischen Bedürfnisses nichts weniger, als die Bemerkung entgangen sey: daß die unvermeidlichen Widerwärtigkeiten dieses Lebens mit den Forderungen der, sich durchs Gewissen ankündigenden, moralischen Gebote in Ansehung des Thuns und

[1]) Olymp. II. 105 – 143.

[2]) Virgil. Aen. VI. 705 sq. Cf. Servius ad h. l.

und Lassens so sehr im Contrast ständen, daß er, bei der Annahme eines zukünftigen Lebens, zum Behuf der Hebung dieses Contrasts, alles dasjenige aus dem zukünftigen Leben zu verbannen suchte, was diesen Contrast im gegenwärtigen Leben herbeiführen zu können schien. Daher die Verbannung des Ackerbaues und der Schiffahrt aus dem zukünftigen Leben; und daher das Darreichen eines Trunks aus dem Flusse der Vergessenheit vor dem Uebergange aus diesem ins zukünftige Leben. Da sich ihm jener bemerkte Contrast nicht anders als in dem widrigsten Lichte zeigen konnte: mußte er da nicht beim Ausgange aus diesem Leben des Lebens Sorgen selbst mit ihrer Erinnerung zurück zu lassen sich bestreben? Ackerbau und Schiffahrt waren die einzigen Beschäfftigungen des Heroischen Zeitalters, und folglich auch der einzige Stoff zu den Begebenheiten, woran sich die, aus der Bemerkung dieses Contrastes entwickelnden Begriffe erläuterten, oder eigentlicher versinnlichten. Wer hätte unter diesen Umständen so stumpfsinnig seyn können, Ackerbau und Schiffahrt in ein Leben einzuführen, das gegen allen Ackerbau und gegen alle Schiffahrt aufs lebhafteste protestirt, d. i., in ein Leben, das mit der größten Sorgfalt allen Collisionen auszuweichen sucht, an denen die Glückseligkeit des Menschen, im Verhältniß zu den

ſich durchs Gewiſſen ankündigenden Geboten, in Anſehung des Thuns und Laſſens, ſcheitern konnte? Ackerbau war ohnehin im Heroiſchen Zeitalter mit vielen Unannehmlichkeiten verknüpft, ſo wie die Schifffahrt wegen Unkunde der See und der Winde und wegen Mangel des Compaſſes, wodurch man immer an den Küſten zu fahren, und eben daher den größten Gefahren ſich auszuſetzen genöthiget wurde, unter die allermühſeligſten und gefahrvolleſten Beſchäftigungen gehörte.

Begreiflich alſo, warum der Grieche des Vorhomeriſchen Zeitalters zum Behuf ſeines Elyſiums, d. i., zum Behuf ſeiner, auf dem moraliſchen Wege zu einem Leben nach dem Tode führenden Fortdauer nur die Merkmale einer ſtillen Ruhe, und eines ewigen Wohlſeyns ohne Thätigkeit, wählt, d. i., gerade nur die Merkmale, die das Homeriſche Gemählde vom Elyſiſchen Gefilde enthält. —

Ohne alle Schwierigkeit läßt ſich, nach dem bisherigen, nun endlich das Verhältniß des Zuſtandes der Abgeſchiedenen im Tartarus und Elyſium, zu dem Zuſtande derſelben, im Reiche des Hades beſtimmt angeben.

Der Zuſtand der Abgeſchiedenen im Reiche des Hades bezeichnete nichts weniger als einen wirklichen Zuſtand, ſondern er bezeichnete nur den Zuſtand

stand der Seele (der ψυχη), als eines im Pulsschlage und Athemhohlen bestehenden Princips des Lebens, nach aufgehobener Gemeinschaft derselben mit dem Körper im Zustande dieser Aufgehobenheit, d. i., des Nichtseyns. Im Zustande der Abgeschiedenen im Tartarus und Elysium aber war so wenig von einer Seele, d. i., von einem Wesen, das vom Körper unterschieden, und eben daher den Gesetzen der Körperwelt nicht unterworfen sey, die Rede, daß man mit Außerachtlassung aller physischen Möglichkeit, d. i., mit Außerachtlassung aller in diesem Leben bewährten Erfahrung, den Menschen dahin ohne alle Seele, d. i., nach der Trennung von dem, ihm, unter dem angegebenen Begriffe der Seele (ψυχη), einwohnenden Lebensprincip, zufolge der bloßen Merkmale von zukünftigen Belohnungen und Strafen versetzte.

Die ganze Schwierigkeit liegt in der Einerleyheit der Art des Ausdruckes, dessen sich das Heroische Zeitalter zur Bezeichnung des Seyns oder Nichtseyns ganz verschiedener Dinge bediente. Περην ωκεανου ist das Losungswort. In wie fern in den Begriff der Seele, als eines im Pulsschlage und Athemhohlen bestehenden Lebensprincips, kein einziges Merkmal aufgenommen war, das ihr, nach aufgehobener Gemeinschaft mit dem Körper, d. i., nach dem Tode des Menschen, eine Fortdauer hätte

zusichern können, in so fern mußte diese Seele παρην ωκεανω, d. i., nach diesem Leben, im Hades, als dem Zustande des Nichtseyns sich befinden. In wie fern aber das Homerische Zeitalter, zufolge des moralischen Bedürfnisses, unter den bloßen Merkmalen von zukünftigen Belohnungen und Strafen sich ein zukünftiges Leben dachte: in so fern gelangten die Guten παρην ωκεανω, d. i., nach diesem Leben, ins Elysium, so wie die Bösen παρην ωκεανω, d. i., ebenfalls nach diesem Leben in den Tartarus gelangten.

Allenthalben, wo der Ocean als die Gränze der bewohnten Erde, die der älteste Grieche für die Welt überhaupt hielt, vorkömmt, bezeichnet sein Strom ohne besondern Zusatz der verschiedenen Weltgegenden, aus Gründen, die wir bereits gesehen haben, nur die westliche Gränze vermittelst des Ursprungs seiner Quellen [2]). Da nun schon Homer in dem Ausdrucke, der den abgeschiedenen Seelen παρην ωκεανω einen Wohnplatz im Hades anwieß, eben so wenig das Nichtseyn dieser Seelen, als eines im Pulsschlage und Athemhohlen bestehenden Lebensprincips sahe, als er in dem, jenseits des Oceans (παρην ωκεανω) sich befindenden Aufenthalte des Menschen im Tartarus und Elysium ein zukünftiges Leben unter den Merkmalen von zukünftigen Strafen und Belohnungen gewahr wurde: so war es ganz

in

[2]) S. p. 4.

in der Ordnung, daß das nachfolgende Zeitalter, das den wunderbaren Oceanfluß für ein, unsere Erde im äußersten Westen begränzendes, Weltmeer hielt, in dem Aufenthalte der Abgeschiedenen jenseits des Oceans (περην ωκεανυ) im Hades, eben so wohl einen bestimmten Ort in einem noch nicht entdeckten, gegen Westen zu liegenden, Lande vermuthen mußte, als es, in dem Aufenthalte der Menschen im Tartarus und Elysium, einen bestimmten Ort in einem, gegen Westen zu liegenden, noch unentdeckten Lande vermuthete. Es übersahe demnach, wie es schon bei Homer der Fall war, daß in den Ausdrücken, die den abgeschiedenen Seelen einen Wohnplatz, jenseits des Oceans, im Hades, und den Guten und Bösen einen Wohnplatz, jenseits des Oceans, im Tartarus und Elysium anweisen, gar nicht von einem, noch nicht entdeckten Lande unserer Erde die Rede sey, sondern daß der Ausdruck, der den abgeschiedenen Seelen einen Wohnplatz jenseits des Oceans im Hades anwies, nur das Nichtseyn der Seele, als eines im Pulsschlage und Athemhohlen enthaltenen Lebensprincips bezeichnete, so wie der Ausdruck, dem zufolge der Gute ins Elysium, und der Böse in den Tartarus gelangte, nur auf ein zukünftiges Leben nach dem Tode unter den Merkmalen von zukünftigen Strafen und Belohnungen hinwies.

Daher ist begreiflich, daß die Pforte, die die abgeschiedenen Seelen in den Hades, und die Bösen und Guten in den Tartarus und ins Elysium übergehen ließ, in eben dem Verhältnisse weiter vorgerückt werden mußte, als man in der Erweiterung der Erdkunde weiter vorrückte [1]).

* * *

Vorgeblicher Ursprung der, dem Hades, Tartarus und Elysium unterliegenden Begriffe aus den Aegyptischen Leichengebräuchen, und deren Verpflanzung nach Griechenland durch Orpheus.

Man hat die Nachricht Diodor's: "daß Orpheus, bei seiner Anwesenheit in Aegypten, aus den dortigen Leichengebräuchen die Begriffe vom Hades, Tartarus und Elysium entlehnt und nach Griechenland verpflanzt habe [2]);" so lächerlich gefunden,

1) S. Heyne zu Virgil. Aen. VI. exc. I. T. II. p. 646.

2) D. l. c. 96. Wesseling. Ausgabe. — Ορφεα μεν γαρ — — — την των εν αδη μυθοποιιαν απενεγκασθαι, — — — τας και των ασεβων εν αδη τιμωριας. και της των ευσεβων λειμωνας και της παρα τοις πολλοις ειδωλοποιιας αναπεπλασμενης παρεισαγαγειν, μιμησαμενον τα περι τας ταφας, τους κατ' Αιγυπτον. — Virgil. B. I. c. 92. — Διο και φασιν Ορφεα το παλαιον εις Αιγυπτον παραβαλοντα, και θεασαμενον τουτο το νομιμον (die Aegyptischen Leichengebräuche) μυθοποιησαι τα κατ' αδη, τα μεν μιμησαμενον, τα δ' αυτον ιδια πλασαμενον.

funden, daß man es nicht einmal der Mühe werth gehalten hat, die Sache einer ernstlichen Prüfung zu unterwerfen. Und wie hätte man, bei der gänzlichen Verkennung der, dem Hades, dem Tartarus und dem Elysischen Gefilde unterliegenden, Begriffe auch nur auf den Gedanken kommen können? Man sahe im Hades ein unbegreifliches Schattenreich jenseits des Weltmeers (περαν ωκεανυ), und im Elysium und Tartarus einen eben so wenig begreiflichen Wohnplatz des Glücks und Unglücks, jenseits jenes Weltmeers (περαν ωκεανυ), für Menschen, die der Tod von dieser Erde hinweggenommen hatte. In den Aegyptischen Leichengebräuchen aber sahe man die Leichengebräuche eines Volkes, das durch seine anscheinende Sonderbarkeit von jeher aller Augen auf sich gezogen hatte. Wenigstens schien sich durch den bloßen Augenschein so viel zu ergeben, daß in den Aegyptischen Leichengebräuchen weder ein Reich des Hades jenseits des Weltmeers (περαν ωκεανυ), noch ein Elysisches Gefilde und ein Tartarus jenseits eben dieses Weltmeers enthalten, und daß eben daher die Behauptung lächerlich sey, nach der aus diesen Leichengebräuchen das Reich des Hades, das Elysische Gefilde und der Tartarus der Griechen abgeleitet werden sollte.

Wir werden demnach wohlthun, wenn wir kein Urtheil der Untersuchung vorhergehen, sondern es erst derselben nachfolgen lassen. —

Da in den Aegyptischen Leichengebräuchen, zufolge der eben angeführten Nachricht Diodor's, eben die Begriffe enthalten seyn sollen, die sich der Vorhomerische Grieche unter den Worten Hades, Tartarus und Elysium gedacht habe: so müßte, inwiefern der Vorhomerische Grieche vermittelst des Hades, des Tartarus und des Elysiums, nach bereits gegebener Erklärung dieser Worte, nicht auf dem speculativen, sondern dem moralischen Wege zur Unsterblichkeit gelangte, die Untersuchung damit anheben; ob die Aegypter auf dem speculativen oder moralischen Wege zum Begriffe der Unsterblichkeit gelangt seyen? —

Die Beantwortung der ersten Frage ergibt sich durch die Ausfindigmachung des Begriffs, den die Aegypter mit der Seele verbanden, und die Beantwortung der zweiten Frage, die durch diese Ausfindigmachung vorbereitet wird, ergiebt sich aus den Aegyptischen Leichengebräuchen, nach denen einem Verstorbenen Beerdigung oder Nichtbeerdigung zuerkannt ward.

Welchen Begriff verband also erstens der Aegypter mit der Seele? —

Nach-

Nachdem Sainte Croix, in seinem Werke über die Mysterien der Alten [1]), die Aegypter über die Hylozoisme oder Materialisme, über die Pneumatisme oder Spiritualisme vollkommen a la françoise philosophiren lassen: so empfiehlt er sich damit, daß "notre profonde ignorance" in der Aegyptischen Sprache es nicht zulasse, den wahren Sinn des Worts *Bai* zu bestimmen, dessen sich die alten Aegypter zur Bezeichnung der Seele bedient hätten; sonst ließe sich ohne Zweifel, nicht wahr? noch mancher historisch-kritischer Mysterienroman mehr über den Aegyptischen Hylozoism oder Materialism dichten! —

Wir wollen sehen, wie der Ausgang den Erwartungen entspricht: "Auch wird, sagt Horapoll [2]), durch einen Habicht die Seele bezeichnet, der Worterklärung nach; denn die Aegypter nennen den Habicht *Bgieth*, welches etymologisirt Seele und Herz heißt. Bai bedeutet die Seele und Eth das Herz. Das Herz ist, nach der Meinung der Aegypter, der Seele Umfang; und so bedeutet die Zusammensetzung des ganzen Wortes die im Herzen eingeschlossene Seele. Daher auch der Habicht, der Eigenthümlichkeit wegen, die er mit der Seele gemein hat,

[1]) Recherches historiques et critiques sur les mysteres du paganisme. p. 6–7. A Paris 1784.

[2]) Hieroglyph. Lib. I, 7. ed. Corn. de Pauw.

durchaus kein Waſſer trinkt, ſondern, wie die Seele, vom Blute lebt:" — Ετι γε μην και αντι ψυχης ὁ ἱεραξ τιθεται, απο της τε ονοματος ἑρμηνειας. Καλειται γαρ παρ' Αιγυπτιοις ὁ ἱεραξ, Βαϊηθ. Τουτο δε το ονομα διαιρεθεν, ψυχην σημαινει και καρδιαν. Εστι γαρ το μεν Βαϊ, ψυχη· το δε ηθ, καρδια· ἡ δε καρδια κατ' Αιγυπτιους, ψυχης περιβολος· ὡς τε σημαινειν την συνθεσιν του ονοματος, ψυχην ευκαρδιαν· ἀφ' ὁ και ὁ ἱεραξ δια το και προς την ψυχην συμπαθειν, ὑδωρ ου πινει το παθολε, αλλ' αἱμα, ᾧ και ἡ ψυχη τρεφεται. — In dem ganzen Capitel herrſcht eine ſo große, mit Ignoranz gepaarte, Verworrenheit, daß es ſchwer fallen wird, den urſprüngliche Sinn der Erklärung eines Hieroglyphons wieder herzuſtellen, das unter der ungeſchickten Hand eines, unter Horapollo Namen bekannten, Zuſammenſtopplers ſo ſehr gelitten hat, daß es faſt bis zur Unkenntlichkeit entſtellt iſt. Zum guten Glück hat ſich aber doch der Name unentſtellt erhalten, der in Aegypten zur Bezeichnung des Begriffs der Seele gebraucht wurde; er hieß Baieth (Βαϊηθ). Das B in dieſem Worte iſt der ſo genannte unbeſtimmte Artickel ou, der vor einem Vokal wie ein W ausgeſprochen und eben daher mit einem B, das die Griechen ſehr weich, faſt wie unſer W, ausſprechen, leicht verwechſelt wird. Ai heißt actio operandi,

und

und Eth, wie es bei Horapoll ganz richtig angegeben ist, cor, das Hrrz. Also bedeutet das ganze Wort nichts mehr und nichts weniger als den Herzschlag oder den vom Herzschlage ausgehenden Pulsschlag. Was folgt daraus? Ohne alle Widerrede, denke ich, dieses: daß der Aegypter unter dem Begriffe der Seele nichts anders, als ein Lebensprincip verstanden habe, das in einem, vom Herzen ausgehenden, Pulsschlage bestehe [1]).

Eine

[1]) Wir wollen zufolge des Aufschlusses, den die bloße Worterklärung des Namens Baieth gibt, versuchen, ob sich nicht die übrige dunkle Verworrenheit, die durchgehends in diesem 7ten Cap. herrscht, heben läßt. Die Worte: Ετι γε μην και αυτι ψυχης ὁ ἱερας τασσεται; sind an und für sich klar, aber in Verbindung mit den unmittelbar darauf folgenden "εα της τα ονοματος ἑρμηνειας· καλειται γαρ παρ' Αιγυπτιοις ὁ ἱερας Βαϊηθ," ohne allen Sinn. Die Unkunde des vorgeblichen Horapoll in der Aegyptischen Zeichenschrift und Sprache verwechselte den Namen der bezeichneten Sache mit dem Namen des Zeichens und bemerkte nicht, daß nicht der Habicht, sondern der, durch den Habicht bezeichnete, Begriff der Seele Baieth hieße.

In den darauf folgenden Worten: τουτο δε το ονομα διαιρεθεν ψυχην σημαινει και καρδιαν· εστι γαρ το μεν Βαΐ, ψυχη· το δε ἠθ, καρδια; —. wollte er aus dem Namen Βαϊηθ den Begriff entwickeln, unter dem sich der Aegypter die Seele gedacht habe. Diese Entwickelung mißglückte ihm aber dadurch, daß er das Wort Βαΐ, das, wie wir gesehen

Eine unmittelbare Folge hiervon ist, daß, da der Aegypter kein einziges Merkmal in den Begriff der

gesehen haben, actio operandi heißt, nicht verstand und auf gut Glück geradezu durch Seele übersetzte.

Bei dieser falschen Uebersetzung mußte der Sinn der übrigen Worte: ἡ δε καρδια κατ' Αιγυπτιους, ψυχης περιβολος· ὡς τε σημαινειν την συνθεσιν του ονοματος, ψυχην εγκαρδιαν; welche den aus der Etymologie des Worts Βαϊηθ entsprungenen Begriff der Seele näher erörtern sollten, eben so verworren, als nichts sagend werden. Er wollte oder sollte sagen: weil die Aegypter die Seele in einem, vom Herzschlage ausgehenden, Pulsschlage bestehen lassen: so denken sie sich diesen Begriff durch das Wort Baieth, das, dem buchstäblichen Sinne nach, actio operandi cordis, Herzschlag heißt, als ein Lebensprincip, das in einem vom Herzschlage ausgehenden Pulsschlage besteht.

Die letztern Worte, die sich unmittelbar an die vorgehenden anschließen: αφ' ὁ και, d. i., weil der Begriff der Seele in einem vom Herzschlage ausgehenden Pulsschlage besteht; ὁ ἱεραξ δια το και προς την ψυχην συμπαθειν, ὑδωρ ου πινει το καθολου, αλλ' αἱμα, ᾧ και ἡ ψυχη τρεφεται; — sind unter andern besonders ihrer logischen Verknüpfung wegen merkwürdig: weil der Aegypter den Begriff der Seele in einem vom Herzschlage ausgehenden Pulsschlage bestehen läßt: so — trinkt der Habicht, zufolge der Eigenthümlichkeit, die er mit der Seele

der Seele, als eines im Pulsſchlage beſtehenden Lebensprincips, aufgenommen hatte, vermöge deſſen ihr eine Fortdauer nach dem Tode hätte zugeſichert werden

Seele gemein hat, durchaus kein Waſſer, ſondern lebt, wie die Seele, von Blut! —

Sie hätten voran ſtehen ſollen dieſe letztern Worte, weil ſie den Grund angeben wollten, warum der Aegypter den Habicht zum Zeichen für die Seele gemacht habe. "Wenn etwas zum Zeichen von etwas Anderm gemacht wird, ſo geſchieht es nur zufolge einer Aehnlichkeit des Zeichens mit der bezeichneten Sache oder zufolge eines, dem Zeichen und der bezeichneten Sache gemeinſchaftlich zukommenden, Prädicats" (S. Phamenophis S. 319. und an mehrern Stellen). Worin beſteht demnach die Aehnlichkeit, die der Habicht, als Zeichen, mit der Seele, als der durch ihn bezeichneten Sache, gemein hatte? — der Aegypter dachte ſich die Seele unter dem Begriffe eines Lebensprincips, das in einem, vom Herzſchlage ausgehenden, Pulsſchlage beſtand. Der vom Herzſchlage ausgehende Pulsſchlag wird vom Blute unterhalten und ernähret, und der Habicht unterhält oder ernährt ſich, als ein Raub- oder fleiſchfreſſendes Thier, von Blute; darum machte der Aegypter den Habicht, zufolge der Aehnlichkeit, die er, als ein fleiſchfreſſendes Thier, das ſich von Blute ernährt und unterhält, mit der Seele, als einem Lebensprincip, gemein hatte, das in einem vom Herzſchlage ausgehenden Pulsſchlage beſtand, und in ſo fern vom Blute unterhalten und ernähret wird, zum Zeichen für dieſe Seele.

werden können, er sie eben sowohl nach Aufhebung ihrer Gemeinschaft mit dem Körper, d. i., nach dem Tode des Menschen, in ein Reich des Nichtseyns habe übergehen lassen müssen, als der Vorhomerische Grieche seine im Pulsschlage und Athemhohlen bestehende Seele, nach aufgehobener Gemeinschaft mit ihrem Körper, in das Reich des Hades, d. i., des Nichtseyns übergehen ließ.

Ein Gebrauch, den schon Herodot anführt, scheint durch den Begriff, den das alte Aegypten mit der Seele, als einem im Pulsschlage bestehenden und eben deßwegen nach dem Tode untergehenden Lebensprincip verband, vor der Entstehung des moralischen Glaubens an ein zukünftiges Leben veranlaßt worden zu seyn. "Man trug nämlich bei den Gastereien der reichen Aegypter ein hölzernes Todtenbild in einem Sarge umher, zeigte es den Gästen und sprach: indem du diesen ansiehst, so trinke und freue dich; denn nach dem Tode bist du diesem gleich [x]).

Es gab aber auch noch nach Plutarch in Aegypten einen unterirdischen Ort, den die Griechen mit dem Hades für einerley hielten, und in welchen die Seelen nach dem Tode übergehen sollten. Er hieß Amenthes, und sollte durch den Namen so viel bedeuten, als den, der da gibt und nimmt. Ich will Plutarchs eigene Worte anführen: Τον υπο-

χθονιον

[x]) S. Herodot B. II. Plutarch de Isid. und Andere.

χθονιον τοπον, εις ὁν οιονται τας ψυχας επερχεσθαι μετα την τελευτην, Αμενθην καλουσι· σημαινοντος τυ ονοματος τον λαμβανοντα και διδοντα [1]). Was war dieß für ein wunderbarer unterirdischer Ort, wohin Plutarch die Seelen nach dem Tode gehen läßt? — Die Erklärung, die Er von ihm, als einem Geber, und Nehmer gibt, ist nichts weniger, als eine Worterklärung. Denn Amenthes findet sich noch jetzt in den Ueberbleibseln der Aegyptischen Sprache, und wird in der Koptischen Bibelübersetzung durch infernus übersetzt [2]). Nach den eingeschränkten Begriffen des höhern Alterthumes war das, was wir jetzt Welt nennen, lediglich auf unsere Erde eingeschränkt. Daher war es allgemein herrschende Vorstellungsart, daß durch irgend einen Ort hinter oder unter unserer Erde, irgend ein Ort in einer andern Welt bezeichnet wurde. Diese andere Welt aber, als einen Ort hinter oder unter unserer Erde vermochte es sich ebenfalls nicht anders als negativ, d. i., nicht anders, als ein von dem Seyn auf dieser Erde ganz verschiedenes Seyn, und eben daher im Verhältniß zu dem Seyn auf dieser

[1]) Plutarch. de Iside p. 262. ed. Squire.

[2]) Apocal. VI, 8. Es steht hier nicht Amenthes, sondern Amenti, welche Verschiedenheit aber bloß von der Aussprache herrührt, indem der Vokal i als e ausgesprochen und am Ende aspirirt wurde. S. Didymi rudiment. litterat. Copt. p. 42 u. f.

dieſer Erde nicht anders, als ein Nichtſeyn zu denken. Wenn demnach die Aegypter, die mit der Seele keinen andern Begriff verbanden, als den eines im Pulsſchlage beſtehenden Lebensprincips, die Seelen nach dem Tode, oder nach Aufhebung der Gemeinſchaft derſelben mit ihren Körpern, in den unterirdiſchen Ort übergehen laſſen, den ſie Amenthes nannten [1]): ſo iſt das eben ſo viel, als ob ſie die Seele, als ein im Pulsſchlage beſtehendes Lebensprincip, nach dem Tode untergehen laſſen.

Wir ſehen hieraus vorläufig, daß die Aegypter eben ſo wohl, als die Griechen, die beide die Seele aus Beſtandtheilen zuſammenſetzten, über die die Zerſtörung nothwendiger Weiſe ihre Herrſchaft ausüben muß, und die ſie deßhalb eben ſo nothwendiger Weiſe nach dem Tode in das Reich des Nichtſeyns übergehen laſſen mußten, auf dem ſpeculativen Wege zur Unſterblichkeit nicht gelangen konnten.

Die Beantwortung der zweiten Frage: ob die Aegypter auf dem moraliſchen Wege zur Unſterblichkeit gelanget wären? ſollte durch die Beantwortung der erſtern vorbereitet werden, und ſich aus den Aegyptiſchen Leichengebräuchen ergeben, denen zufolge

[1]) Geber und Nehmer dieß er in ſo fern, als alles was vergeht, ins Nichtſeyns übergeht, und alles, was entſteht, aus dem Nichtſeyn hervorgeht.

zufolge einem Verstorbenen Beerdigung oder Nichtbeerdigung zuerkannt ward.

An Beerdigung oder Nichtbeerdigung knüpfte der Aegyptier den Begriff von Ehre und Unehre, und suchte in so fern durch seine Leichengebräuche, nach denen einem Verstorbenen, Kraft eines förmlichen Richterspruchs, Beerdigung oder Nichtbeerdigung zuerkannt ward, den Begriff eines guten oder schlimmen Schicksals nach dem Tode, das von dem sittlichen Wandel vor dem Tode bestimmt würde, auszudrücken.

Die Richtigkeit dieser Bemerkung, der zufolge durch die Aegyptischen Leichengebräuche nichts anders, als der moralische Glaube an ein zukünftiges Leben unter den Merkmalen von zukünftigen Belohnungen und Strafen ausgedrückt worden seyn soll, wird durch einige, bei diesen Gebräuchen vorkommende, Umstände völlig außer Zweifel gesetzt. Wenn, zufolge des Urtheils des Todtengerichts, der Lebenswandel eines Verstorbenen für unsträflich, und er deßhalb der Beerdigung würdig erachtet worden; so suchten die Anverwandte des Verstorbenen Lebenswandel gehörig ins Licht zu setzen, und baten dabei die unterirdischen Götter (τους κατω θεους), d. i. den Richter des Guten und Bösen in der andern

Welt [1]), daß er ihn in die Gemeinschaft der Guten aufnehmen möchte [συνοικον δεξασθαι τοις ευσεβεσι [2])]. Der günstige Zuruf des Volks pries hierbei den Zustand des Abgeschiedenen glücklich (συναποσεμνυνει την δοξαν τȣ τετελευτηκοτος), als welcher jenseits des Grabes (καθ' ᾅδȣ, im Tode, nach dem Tode) in der Gesellschaft der Guten ein unsterbliches Leben zubringen würde [ὡς τον αιωνα διατριβειν μελλοντος καθ' ᾅδȣ μετα των ευσεβων [3])].

Wir wollen mit diesen Ausdrücken noch jenes alte Leichengebet vergleichen, das ein gewisser Pythogoreer Ecphant aus der Aegyptischen Sprache in die Griechische übersetzte. Bei der Einbalsamirung der vornehmen Aegypter wurde der Bauch und die Eingeweide herausgenommen, in ein Kästchen gelegt und von einem der Leichenbesorger mit diesen Worten der Sonne vorgewiesen: "Du, o König, Sonne und ihr übrigen Götter, von denen die Menschen das Leben empfangen, nehmt mich, meinen Körper [4]), in die Wohnung der unsterblichen Götter auf. Denn ich habe jederzeit die tiefste Verehrung gegen die Götter bewiesen, die mich meine Aeltern zu verehren gelehrt haben. Ich habe es

[1]) S. die Anmerkung S. 303. N. 2. nebst dem Texte.
[2]) Diod. Lib. I. c. 92. [3]) Diod. a. a. O.
[4]) εμε wird hier, wie bei Homer αυτος (Il. 1. v. 3) vom Körper, im Gegensatze der Seele verstanden.

es niemals an der gehörigen Achtung gegen diejenigen fehlen lassen, die mich zur Welt gebracht haben; nie habe ich einen Menschen getödtet; was mir zur Verwahrung anvertraut worden, habe ich als heilig angesehen, und auch sonst mich keiner unverzeihlichen Verbrechen schuldig gemacht. Wenn ich aber bei meinen Lebzeiten im Essen und Trinken gesündiget haben sollte: so hat einzig dieser Bauch daran Schuld;" der bei diesen Worten sofort ins Meer geworfen wurde [1]).

Schon lange vor Herodot hatte man mit den personificirten Schriftzeichen, die, als heilige Schriftzeichen, Götter hießen [2]), die eigentliche Vernunftidee der Gottheit verwechselt und letztere auf erstere übertragen. Daher sagt Herodot, nach einer herrschenden Vorstellungsart des höhern Alterthums, das eine Welt jenseits des Grabes durch eine Gränze hinter oder unter unserer Erde bestimmt [3]): daß Osiris und Isis die Herrschaft der Unterwelt führten [4]), d. i., daß es ein zukünftiges Leben und einen Richter des Guten und Bösen in diesem zukünftigen Leben gebe. Wenn man nun bedenkt,

 daß

1) Porphyr. περι αποχης εμψυχων lib. IV. 10. p. 379. ed. Forgeroll.

2) S. unten p. 89 u. f. 3) S. p. 303.

4) B. II. c. 123. αρχηγεσουσιν δε των κατω Αιγυπτιοι λεγουσι Δημετραν και Διονυσον.

daß das Aegyptische Leichengebet ursprünglich in Aegyptischer Sprache abgefaßt war, so dringt sich von selbst die Vermuthung auf, daß die erste Gottheit, die in diesem Gebete angerufen wird, im Originaltexte wohl keine andere, als der unterirdische Osiris, gewesen sey. Osiris ward schon im frühern Alterthume mit der Sonne verwechselt und durch Sonne übersetzt. Und daraus wird begreiflich, warum Ecphant, der im Originaltexte den König der Unterwelt Osiris fand, diesen unterirdischen Osiris durch Sonne übersetzte, da er in seine Uebersetzung nichts anders, als die Gottheit überhaupt, als einen zukünftigen Richter des Guten und Bösen hätte aufnehmen sollen. Von diesem Richter, als einem Vergelter des Guten und Bösen jenseits des Grabes, konnte der Aegypter unter den Merkmalen von zukünftigen Belohnungen und Strafen ein Leben nach dem Tode erwarten, und ihn deßhalb in seinem Leichengebete auch nur als einen solchen anrufen, von dem sich der Mensch, der hienieden tugendhaft gelebt (die im Leichengebete namhaft gemachten Gebote nicht übertreten) hat, ein Leben nach dem Tode mit Grunde versprechen kann [1]).

Der bei Einbalsamirung der Körper vorkommende Gebrauch, der mit einigen nähern erläutern-

[1]) Θεοὶ παντες, οἱ την ζωην τοις ανθρωποις δοντες.

denden Umſtänden auch in dieſem Leichengebete vorkömmt, ſetzt den Glauben des Aegypters an ein gutes oder ſchlimmes Schickſal nach dem Tode, das von dem ſittlichen Wandel vor dem Tode beſtimmt wird, faſt außer allem Zweifel. In der ſpätern Pythagoreiſchen Philoſophie, die, wie wir aus vorliegendem Beiſpiele ſehen, in dieſem Punkte mit der des alten Aegyptens übereingekommen ſeyn muß, war es angenommene Lehre: daß der Bauch das Weſen thieriſcher Natur, der Sitz der Leidenſchaften, Stöhrer des Guten und Verführer zum Böſen ſey. Wie ſehr hatte nun der Aegypter Urſache, der vermittelſt des ſittlichen Wandels auf dieſer Erde ſich jenſeits des Grabes ein gutes oder ſchlimmes Schickſal vorzubereiten glaubte, auf Etwas erbittert zu ſeyn, das ſeinem ſittlichen Betragen ſo große Hinderniſſe in den Weg legte? Er gab ſeine Erbitterung dadurch zu erkennen, daß er ſich dieſes allgemeinen Verführers zum Böſen ſo bald als möglich zu entledigen ſuchte, daß er ihn ſorgfältig ſäuberte [1]), ſodann ins Waſſer warf und bei den Göttern als die Quelle alles Uebels und alles Böſen verfluchte [2]).

[1]) S. Plutarch Conv. VII. Sapiens. Herodot ſagt nur, daß die Eingeweide herausgenommen und mit Palmwein gewaſchen worden.

[2]) Ὡς αἴτιον ἅπαντων, ὃν ὁ ἀνθρωπος ημαρτεν. Plutarch. de eis carnium Orat. II.

Was ergibt sich nun aus der Vergleichung der, bei den Aegyptischen Leichengebräuchen vorkommenden, Ausdrücke mit diesem schönen Leichengebete im Verhältniß zu dem Todtengerichte? Nichts anders, denke ich, als der Glaube an ein zukünftiges Leben, der dem Aegypter, unter den Merkmalen von zukünftigen Belohnungen und Strafen, im Sichtbarwerden der Vernunftidee der Gottheit an der ersten Morgendämmerung des moralischen Gefühls aufzugehen anfing. Die Merkmale von zukünftigen Belohnungen und Strafen drückte er durch Beerdigung oder Nichtbeerdigung, als ein gutes oder schlimmes Schicksal nach dem Tode (als Strafe und Belohnung), und das Sichtbarwerden der Vernunftidee der Gottheit an der ersten Morgendämmerung des moralischen Gefühls, in Ansehung des Glaubens an ein zukünftiges Leben unter dieser Form, drückte er durch den förmlichen Richterspruch eines Todtengerichts aus, Kraft dessen einem Verstorbenen Beerdigung oder Nichtbeerdigung, als ein gutes oder schlimmes Schicksal nach dem Tode, das von dem sittlichen Wandel vor dem Tode bestimmt würde, zuerkannt ward.

So wie aber bei den Vorhomerischen Griechen nur Heroen und Könige in die Elysischen Gefilde

oder in den Tartarus gelangten, so waren in den ältesten Zeiten Aegyptens dem Todtengerichte auch nur Könige unterworfen [1]). Ohne Rücksicht auf den sträflichen oder unsträflichen Lebenswandel des Verstorbenen wurde sein Leichnam, nach vorhergegangener 70tägiger Leichenfeyer, öffentlich hinausgetragen. Volk, Ankläger und Richter versammelten sich um ihn her. Dann ertönten die Stimmen der ihn Verwünschenden und Klagenden; und nachdem man alles angehört und gehörig untersucht hatte: so wurde, im Falle er schuldig befunden worden, nach dem allgemeinen Mehrheitsschlusse des Volkes und der Richter, sein Körper zur Nichtbeerdigung verdammt [2]).

So ergings den bösen Königen in Aegypten. Die guten aber hatten sich eines Bessern zu erfreuen. Mehr als Vater und Mutter, mehr als Weib und Kind, und Habe und Gut ehrte und schätzte der Aegypter seine guten Könige, betrauerte ihren Tod bei ewigen Festen und Wehklagen, im höchsten Ausdrucke von Schmerz, ganze Monate, 72 volle Tage hindurch, und gab ihnen im Tode zur Belohnung ihrer im Leben bewiesenen Tugend

1) S. Heyne de iudicio, quod defunctis Aegyptiorum regibus subeundum erat; in Opusc. Acad. T. I. p. 135.

2) Diod. Lib. I. c. 72. Vergl. Lib. I. c. 91-96.

und Güte, das Kostbarste, was er zu geben vermochte, das Geschenk der Beerdigung. Und wenn dem ihre Körper hinausgetragen und durch den günstigen Zuruf des ganzen Volks und der Richter der Beerdigung würdig erachtet werden: so ward der große Satz: Ein Leben nach dem Tode! in dem besondern Fall durch die Freude ausgedrückt, die auf die Treuen zu folgen pflegte. Sie heulen und wehklagen so lange, sagt Diodor [1]), bis dem entseelten Leichnam Beerdigung zuerkannt ist. Und so konnte jeder Aegypter, vorausgesetzt daß er ein guter Mensch gewesen, im Beispiele seiner guten Könige auch sich unsterblich fühlen, mit ihnen gleiche Hoffnung hegen und deßhalb sich freuen. —

Es kann wohl nicht leicht ein seichteres und weniger beweisendes Argument erdacht werden, als das eine an sich mögliche Thatsache darum umstoßen soll, weil unter Vielen, die einerley Gegenstand behandelt, sie nur Einer gesagt habe, und daß diese Viele, wäre ihre Wahrheit anders gegründet, ihrer zu erwähnen gewiß nicht unterlassen haben würden [2]). Diodor hatte von einem Todtengerichte gelesen oder gehört; wer wird da gleich eine Sache erfinden oder erdichten können, zu der in

[1]) B. I. c. 91.

[2]) Das Hauptärgerniß, an dem sich Herr Tiedemann (erste Philosophen Griechenlands S. 20) gestoßen.

in der Natur der Dinge noch gar kein Stoff gegeben war! — Also gelesen oder gehört, gleich viel; und woher anders, als aus Thatsache konnte dieß Gelesene oder Gehörte gelesen oder gehört seyn! Ob aber Diodor oder ein anderer diese Thatsache in ihrer ursprünglichen Gestalt überliefert oder entstellt habe, ist eine ganz andere Frage. Diodor sagt es, in den bereits angeführten Stellen, selbst, daß aller Privatpersonen Leichenbegängniß Privatsache war, und daß Anverwandte und Angehörige ihre Todten in ihren eigenen Begräbnißplätzen oder, wenn sie solche nicht hatten, in ihren Häusern beigesetzt hätten. Hiernach ist nun freylich unbegreiflich, wie Diodor diesem Todtengerichte die Einwohner von ganz Aegypten habe unterwerfen können. Wenigstens hätte ihn die in die Augen fallende Unmöglichkeit der Ausführbarkeit in der aufgestellten Form davon abhalten sollen. Da er aber überall nicht wußte, was Aegypten mit dem Todtengerichte bezwecken wollte: so kann's ihm weniger verdacht werden, daß er eben dieß Todtengericht, sogar in Uebereinstimmung mit Herodot, nochmals unter einer Form aufführt, nach der demselben die Einwohner von ganz Aegypten sehr wohl unterworfen seyn konnten. Das Todtengericht bezweckte nämlich den Glauben an ein gutes oder schlimmes Schicksal nach dem Tode, das von dem sittlichen

Wandel vor dem Tode bestimmt würde. Beides ward in Aegypten durch Beerdigung oder Nichtbeerdigung eines Verstorbenen, zufolge der mit Beerdigung oder Nichtbeerdigung verknüpften Begriffe von Ehre oder Unehre, als einem guten oder schlimmen Schicksale dieses Verstorbenen nach dem Tode, ausgedrückt. Der Aegyptier durfte also nur ein Gesetz machen, das unter ehrenden Bedingungen einem Verstorbenen Beerdigung zuerkannte oder untersagte, unter denen es in der feyerlichen Sitzung jenes Todtengerichts geschahe, um mit letzterm zu einem Zwecke zu gelangen. Ein dergleichen Gesetz findet sich nun auch wirklich in Aegypten vor: "unter dem König Anysis soll Communers in Stillstand gerathen, und deßhalb das Gesetz gegeben worden seyn, daß Jemand gegen Verpfändung des Leichnams seines Vaters ein Darlehn aufnehmen könne. Dem Gesetze wäre noch beigefügt worden, daß der Ausleiher das ganze Todtenbehältniß des Borgenden in seiner Gewalt haben sollte. Wer aber einen Leichnam verhypothecirte und solchen nicht wieder einlöste, dem sey die Strafe gesetzt: daß sowohl er als seine Nachkommen, weder in dem väterlichen noch einem andern Begräbnisse beigesetzt werden sollten [1])." Diodor setzt noch hinzu [2]): "daß Menschen, auf denen Schulden oder andere Verbrechen

[1]) Herodot B. II. c. 136. [2]) B. I. c. 92.

brechen hafteten, nicht begraben worden seyen, und daß die Nachkommen solche, wenn sie reich geworden, von Schulden und Verbrechen frey gemacht, für sie bezahlt und anständig sie begraben hätten." —

Aus dem Bisherigen leuchtet nun zur Gnüge ein, daß der Aegypter seinen Glauben "an ein gutes oder schlimmes Schicksal nach dem Tode, das von dem sittlichen Wandel vor dem Tode bestimmt würde," dargestellt habe; einmahl dadurch, daß er, Kraft eines förmlichen Richterspruchs, einem Verstorbenen Beerdigung oder Nichtbeerdigung, als ein von dem sittlichen Wandel in diesem Leben bestimmtes gutes oder schlimmes Schicksal nach dem Tode, zuerkannt werden ließ, und zweitens dadurch, daß er ein bürgerliches Gesetz aufstellte, das in eben diesem Verhältnisse einem Verstorbenen Beerdigung oder Nichtbeerdigung zuerkannte. Auch wir glauben mit vielen andern unsers Gleichen an ein gutes und schlimmes Schicksal nach dem Tode, das von unserm sittlichen Wandel vor dem Tode bestimmt wird, und stellen diesen unsern Glauben auf Aegyptische Weise nicht dar. Warum stellen wir ihn auf keine der Aegyptischen Weise analoge Art dar? Die Antwort, die auf den ersten Anblick wohl eben so befremdlich als unbefriedigend scheinen dürfte, ist diese: daß wir nebst den vielen andern unsers Gleichen, die diesen Glauben auf keine der

Aegypti-

Aegyptischen Weise analage Art darstellen, mit Buchstaben schreiben können. Ich will mich näher zu erklären suchen. Die Darstellung von Begriffen (ὑποτύπωσις) hat bei einem Volke, das nicht im Besitze einer alphabetischen Schrift ist, keinen andern Zweck, als welchen wir bei dem Aufschreiben von etwas mit Hülfe der alphabetischen Schrift beabsichtigen. Letztere entspricht dem Zwecke ihrer Bestimmung vollkommen dadurch, daß sie ein bleibendes Denkmal für dasjenige ist, was mit ihrer Hülfe aufgeschrieben wird. Entspricht nun aber auch die Darstellung von Begriffen, als eine Art leichter Gedächtnißschrift, bei einem Volke, das nicht im Besitze einer alphabetischen Schrift ist, diesem Zwecke? Es wird wohl niemand anstehen, die Frage verneinend zu beantworten, vorzüglich wenn man in Erwägung zieht, daß jede, nicht in Buchstaben verfaßte, Darstellung ihrer Natur nach nicht anders, als vorübergehend seyn könne. Demnach mußte der Aegypter, wenn er mit seinen Darstellungen, als einer Art leichter Gedächtnißschrift, eben den Zweck erreichen wollte, welchen wir mit unserer alphabetischen Schrift erreichen, auf Mittel bedacht seyn, die ihn in Vereinigung mit seinen Darstellungen den Zweck erreichen halfen, den eine alphabetische Schrift ihrer innern Einrichtung zufolge von selbst erreicht. Und worinn bestanden diese

Mittel?

Mittel? Die bestimmte Art, wie ein Volk diese oder jene Begriffe darstellt, kann man die Form seiner Vorstellungsart nennen. Wie? wenn nun der Aegypter die Form seiner Vorstellungsart in seine Sitten und Gebräuche, in seine positiven Einrichtungen und Anordnungen verflochten hätte: was für einen Zweck könnte er bei dieser wunderbaren Art von Verflechtung wohl gehabt haben? Und — da er die Form seiner Vorstellungsart in seine Sitten und Gebräuche, in seine positiven Einrichtungen und Anordnungen wirklich verflocht: was für einen Zweck hat er denn bei dieser wunderbaren Art von Verflechtung wirklich gehabt? Nur dadurch, daß man die Form seiner Vorstellungsart aus dem Gesichtspunkte einer leichten Gedächtnißschrift betrachtet, die dem Zweck ihrer Bestimmung, als einer Schrift überhaupt, d. i., ein bleibendes Denkmal für etwas zu seyn, nur sehr unvollkommen entspricht, kann man die Verflechtung der Form seiner Vorstellungsart in seine Sitten und Gebräuche, und in seine positiven Einrichtungen und Anordnungen als ein Mittel ansehen, wodurch er diese Form seiner Vorstellungsart, als eine leichte Gedächtnißschrift, mit dem Zwecke einer Schrift überhaupt in Uebereinstimmung zu bringen gesucht habe. Denn, in wie fern er in seine Sitten und Gebräuche, und in seine positiven Einrichtungen

und Anordnungen die Form seiner Vorstellungsart verflocht, in so fern wiederhohlte er die Form seiner Vorstellungsart durch seine Sitten und Gebräuche und durch seine positiven Einrichtungen und Anordnungen. Und was für einen Zweck konnte er bei diesen ewigen Wiederhohlungen der Form seiner Vorstellungsart durch seine Sitten und Gebräuche, und durch seine positiven Einrichtungen und Anordnungen wohl anders haben, als um sich, durch ein immer wieder Vorkommen derselben, zugleich mit dieser Form deren Gehalt unvergeßlich einzuprägen? Er setzte sich dadurch in den Besitz der Mittel, wodurch er die Form seiner Vorstellungsart, als eine leichte Gedächtnißschrift, die dem Zwecke ihrer Bestimmung, als einer Schrift überhaupt, nur sehr unvollkommen entsprach, mit dem Zwecke einer Schrift überhaupt, ein bleibendes Denkmal für etwas zu seyn, übereinstimmender zu machen hoffen konnte.

Wenn nun ein Volk die Form seiner Vorstellungsart in seine Sitten und Gebräuche, und in seine positiven Einrichtungen und Anordnungen verflicht, und zwar in der Absicht in dieselben verflicht, um mittelst dieser Verflechtung sich die Form seiner Vorstellungsart, als eine leichte Gedächtnißschrift, so viel als möglich, zu wiederhohlen, um durch diese ewige Wiederhohlung dem Gedächtnisse

mit

mit dieſer Form zugleich deren Gehalt unvergeßlich einzuprägen: ſo ergibt ſich von ſelbſt, daß man über die Sitten und Gebräuche und über die poſitiven Einrichtungen und Anordnungen eines ſolchen Volkes auf keine andere Art Aufſchluß zu erhalten hoffen darf, als wenn man deſſen Sitten und Gebräuche und poſitiven Einrichtungen und Anordnungen aus dem Geſichtspunkte des Einfluſſes der Form der Vorſtellungsart eines Volkes auf deſſen Handlungsart betrachtet.

Beiſpiele werden die Sache in mehreres Licht ſetzen.

Wenn der Aegypter den Glauben an ein gutes oder ſchlimmes Schickſal nach dem Tode, das von dem ſittlichen Wandel vor dem Tode beſtimmt würde, darſtellen wollte, und durch Beerdigung oder Nichtbeerdigung wirklich darſtellte: ſo mußte er erſtens mit Beerdigung oder Nichtbeerdigung den Begriff einer höchſten Ehre oder Unehre verknüpfen, um durch Beerdigung oder Nichtbeerdigung eines Verſtorbenen deſſen gutes oder ſchlimmes Schickſal nach dem Tode darſtellen zu können, das von dem ſittlichen Wandel vor dem Tode beſtimmt würde und, in wie fern er dieſe Darſtellung, als die Form ſeiner Vorſtellungsart, in ſeine Sitten und Gebräuche u. ſ. w. verflechten mußte, um ſich, vermittelſt eines immer wieder Vorkommens derſelben,

den Gehalt dieser Form unvergeßlich einzuprägen: in so fern mußte er zweitens Sitten und Gebräuche haben, wodurch er diese Form seiner Vorstellungsart wiederhohlte. Deßhalb gab es in Aegypten ein Todtengericht, das über die Zulassung von Beerdigung oder Nichtbeerdigung eines verstorbenen Königs entschied; deßhalb gab es in Aegypten bürgerliche Gesetze, denen zufolge einem Verstorbenen Beerdigung oder Nichtbeerdigung zuerkannt wurde, und deßhalb war es in Aegypten eine Einrichtung, die die heiligste Sanction erhalten hatte: "daß auf Beerdigung oder Nichtbeerdigung der Aeltern oder Vorältern das genaueste Augenmerk gerichtet wurde [1])."

Man hat sich so oft in Hypotheſen erschöpft, warum der Aegypter an todte Körper so viel Sorgfalt verwandt, warum er sie so kostspielig einbalsamirt und in Höhlen, Grüften und Felsen, als gegen jede Zeitverwitterung schützende Plätze, niedergelegt habe [2]), daß Wesseling [3]), gerade das absurdeste Urtheil eines Mannes für so entscheidend ansahe,

[1]) Diod. B. I. c. 93. ed. Wesseling. — Σεμνοτατα δε διειληπται παρ Αιγυπτιοις τα της γονεις η τους προγονους φανηναι περιττοτερον τετιμηκοτας εις την αιωνιον συνηθειαν μετασχοντας.

[2]) S. z. B. Servius zu Aen. VI.

[3]) Zu Diodor B. I. c. 95.

anſahe, der im vierten und fünften Jahrhunderte in Aegypten lebte, ſich übrigens aber in dieſem entſcheidend ſeyn ſollenden Urtheile von dem eigentlichen Aegyptiſchen Mumiengeiſte eben ſo weit entfernt, als er der Zeit nach davon entfernt war. Nach ihm ſoll der Nil die Veranlaſſung zum Einbalſamiren gegeben haben, als welcher "mit einem unermeßlichen Ocean eine lange Zeit das ganze Land überſchwemmt halte, keine Begräbnißſtelle übrig laſſe, außer wenn er, wie's leicht zu erachten, wieder in ſeine Ufer zurückgetreten ſey; und deßhalb ſoll der Aegypter ſeine Leichname mit ſtarkriechenden Specereyen einbalſamirt haben, damit ihre Düfte ihn bis dahin nicht incommodirten, und dann ſie auf Erhöhungen beigeſetzt haben, von wannen ſie der Nil bei dieſer ungeheuren Ueberſchwemmung nicht herunterſchwemmen könnte." x)

Wenn wir nun die durch ganz Aegypten übliche Sitte des Einbalſamirens aus dem Geſichtspunkte des Einfluſſes der Form der Vorſtellungsart des Aegyptiers auf deſſen Handlungsart betrachten: ſo ergibt ſich über den Urſprung und den Zweck dieſer Sitte folgendes: durch die bloßen Leichengebräuche, denen zufolge einem Verſtorbenen Beerdigung oder Nichtbeerdigung, als Bezeichnung eines guten oder ſchlim-

x) Caſſian. Coll. 3. p. 468.

ſchlimmen Schickſals deſſelben nach dem Tode, vermittelſt der mit Beerdigung oder Nichtbeerdigung verknüpften Begriffe von Ehre oder Unehre, zuerkannt würde, ſtellte Aegypten den Glauben an eine glückliche oder unglückliche Fortdauer unſers Daſeyns nach dem Tode dar, die von unſerm ſittlichen Wandel vor dem Tode beſtimmt würde. Und was ſtellte es nun durch den Gebrauch des Einbalſamirens, als eine in ſeine Sitten und Gebräuche verflochtene Form ſeiner Vorſtellungsart dar, und was wollte es ſich durch dieſe Verflechtung, zufolge eines, mittelſt derſelben bewürkten, immer Wiedervorkommens dieſer Form unvertilglich einzuprägen ſuchen? Wir können, meiner Meinung nach, die Antwort in der Nähe finden: wenn Aegypten durch Beerdigung oder Nichtbeerdigung eines Verſtorbenen den moraliſchen Glauben an eine glückliche oder unglückliche Fortdauer unſers Daſeyns nach dem Tode, mit Hinſicht der moraliſchen Einwürkung auf dieſe Fortdauer, als eines glückſeligen oder unglückſeligen Zuſtandes, darſtellte: ſo konnte es um ſo viel mehr durch das Einbalſamiren des Körpers eines Verſtorbenen den Glauben an die Fortdauer unſers Daſeyns nach dem Tode, ohne alle Rückſicht einer moraliſchen Einwürkung auf dieſe Fortdauer darſtellen, als zu vermuthen ſteht, daß ſich der Aegypter den Begriff eines Seyns ohne Körper eben ſo wenig zu

denken

denken vermocht habe, als wir ihn uns zu denken vermögen.

Ich glaube, daß sich der Aegyptier dem Griechen oder einem Andern etwa auf diese Art würde haben verständigen können: Weil wir an die Fortdauer unsers Daseyns nach dem Tode glauben, so stellen wir diesen Glauben, als eine für uns nichts weniger als unwichtige Sache, in Ermangelung eines, dem Zwecke einer alphabetischen Schrift mehr entsprechenden Bezeichnungsmittels, durch den Gebrauch des Einbalsamirens der Körper der Verstorbenen dar, und weil wir wohl einsehen, daß die Darstellungsart dieses Glaubens, als eine leichte Gedächtnißschrift, dem Zwecke ihrer Bestimmung, als einer Schrift überhaupt, nur sehr unvollkommen entspricht: so verflechten wir diese Darstellungen, als die Form unserer Vorstellungsart, in unsere Sitten und Gebräuche, und wiederhohlen durch unsere Sitten und Gebräuche die Form unserer Vorstellungsart, um durch diese Wiederhohlung uns mit der Wiederhohlung dieser Form deren Gehalt, d. i., den Glauben an die Fortdauer unsers Daseyns nach dem Tode unvergeßlich einzuprägen. Und auf diese Art suchen wir die Form unserer Vorstellungsart, als eine leichte Gedächtnißschrift, die dem Zwecke ihrer Bestimmung, als eine Schrift überhaupt, nur sehr unvollkommen entspricht, mit dem Zwecke einer

Schrift überhaupt in nähere Uebereinstimmung zu bringen. Deßhalb balsamiren wir uns ein, und weil das Einbalsamiren überhaupt mit Kosten verknüpft ist, und es in jedem Staate Reiche, Wohlhabende und Arme gibt, und sowohl der Reiche, als der Wohlhabende und der Arme an dem Glauben einer Fortdauer unsers Daseyns nach dem Tode ein gleiches Interesse nimmt: so balsamiren wir uns auf dreierlei Art so ein, daß sowohl der Reiche, als der Wohlhabende und Arme seinen Glauben einbalsamiren, d. i. die Kosten des Einbalsamirens zur Darstellung des Glaubens an die Fortdauer unsers Daseyns nach dem Tode, als der Verwendung zu einer Art leichter Gedächtnißschrift, tragen können[1]. —

Was war nun allen Mumisirens Zweck und Absicht und was waren die Mumien selbst? Sie waren nichts anders, als die Bilder des moralischen Glaubens einer Fortdauer unsers Daseyns nach dem Tode! — Die Fortdauer unsers Daseyns nach dem Tode stellte der Aegypter durch das Aufbewahren unserer Körper nach dem Tode dar und, weil ihm, wie jedem andern Menschen, der Glaube an eine Fortdauer unsers Daseyns nach dem Tode die wichtigste Angelegenheit war: so verflocht er diese Darstellung, als die Form seiner Vor-

[1] S. Herodot B. II. c. 86. 87. 88.

Vorstellungsart, in seine Sitten und Gebräuche, um sich durch die öftere Wiederhohlung seiner Sitten und Gebräuche den Gehalt der Form seiner Vorstellungsart zu wiederhohlen, daß "die mumisirten Leichname Bilder des moralischen Glaubens an die Fortdauer unsers Daseyns nach dem Tode wären." Eben daßhalb, weil der Aegypter in einem mumisirten Leichname nicht einen Todten, sondern einen Lebendigen jenseits des Grabes, sahe, und zwar jenseits des Grabes in der Gesellschaft der Götter unter den Frommen sahe (ως τον αιωνα διατριβειν μελλοντος και' ἁδου μετα των ευσεβων): so war es ganz natürlich, daß er einem todten Körper, als einem Abgeschiedenen, den der sittliche Wandel in diesem Leben jenseits des Grabes zu den Frommen in die Gesellschaft der unsterblichen Götter geführt hatte, mit eben der Hochachtung und Ehrfurcht begegnete, die wir einem Wesen nicht versagen können, das der Zurechnung fähig ist. Der Aegypter stellte diese besondere Hochachtung und Ehrfurcht gegen moralische, der Zurechnung fähige, Wesen in ihrer Abgeschiedenheit von diesem Leben durch die Heiligkeit und Unverletzlichkeit des Leichnams der Person dar, deren Fortdauer nach dem Tode er bereits durch den Gebrauch des Einbalsamirens ihres Körpers dargestellt hatte. Diodor hat diese Darstellung aufbehalten und zwar so aufbehalten,

daß in ihr, als der Form der Vorstellungsart eines Volkes, der Einfluß unverkennbar ist, den diese auf die Handlungsart eines Volkes hat. Wenn nämlich der Paraschistes, der mit dem Aethiopischen Steine den Unterleib der Leichen einschnitt, um die Eingeweide heraus zu nehmen, die durch keine Kunst des Einbalsamirens gegen Vermoderung gesichert werden konnten, sein Geschäft vollendet hatte: so lief er davon und ward gesteiniget. Diodor's eigene Worte sind diese: επειθ' ὁ λεγομενος παρασχιστης, λιθον εχων Αιθιοπικον, και διατεμων ουα νομος κελευει την σαρκα, παραχρημα φευγει δρομῳ, διωκοντων των συμπαροντων και λιθοις βαλλοντων, ετι δε κατα-ρωμενων, και καθαπερει το μυσος εις εκεινον τρεφοντων [1].

Die Sache ist bereits erklärt. Eben weil der Aegypter in einem einbalsamirten todten Körper nicht einen einbalsamirten todten Körper, sondern den Zustand eines Verstorbenen nach dem Tode in der

[1]) Diod. Lib. I. c. 91. 10. Der Grund, den Diodor in den Worten: ὑπολαμβανουσι γαρ μισητον ειναι παντα τον ὁμοφυλω σωματι βιαν προσφεροντα, και τραυματα ποιουντα, και καθολου τι κακον απεργαζομενον; von dieser sonderbaren Sitte angibt, ist, wie aus dem Texte erhellen wird, aus der oberflächlichen Ansicht der Sache geschöpft, und daher eben sowohl erdichtet, als die Ansicht oberflächlich war, die den Stoff zu dieser Dichtung hergab.

der Gesellschaft der unsterblichen Götter unter den Frommen sahe: so suchte er die Hochachtung und Ehrfurcht, die wir einem Wesen nicht versagen können, das, jenseits des Grabes, die Folgen seines sittlichen Verhaltens im gegenwärtigen Leben genießt, durch die Hochachtung und Ehrfurcht auszudrücken, die er gegen dessen Körper nach dem Tode bewies. Es wird nicht überflüssig seyn, noch ein Beispiel anzuführen, an dem der Einfluß der Form der Vorstellungsart eines Volkes auf dessen Handlungsart deutlich vor Augen gelegt werden könne. Diodor redet von den Einwohnern der Gegend um Memphis, und setzt unmittelbar hinzu: daß die Einwohner dieser Gegend das zeitliche Leben für eine Sache von nicht gar großer Bedeutung ansähen [1]), da sie hingegen auf die Erwartung des zukünftigen Lebens, vermittelst des sittlichen Wandels in dem gegenwärtigen [2]), einen großen Werth legten. In dieser Hinsicht nennten sie die Wohnungen der Lebendigen Herbergen kurzen Aufenthalts, weil wir in diesen nur eine kurze Zeit zubrächten,

1) Οἱ γαρ εγχωριοι τον μεν εν τῳ ζην χρονον ευτελη παντελως εινάι νομιζουσι.

2) Τον δε (nämlich χρονον) μετα την τελευτην δι' αρετην μνημονευθησομενοι (ist wohl nur ein Druckfehler und muß heißen μνημονευθησομενον;) παρα πλειστη ποιουνται.

ten, die Gräber der Abgeschiedenen aber ewig-dauernde Lebenssitze, weil unsere Fortdauer im Zustande der Abgeschiedenheit, εν ᾅδου, jenseits des Grabes, in einer andern Welt, nicht, wie in diesem Leben, begränzt sondern unbegränzt sey. Deßhalb baueten sie auch schlechte Häuser, und verwendeten dagegen die größte Sorgfalt und Pracht bei der Errichtung ihrer Gräber [1]).

Es ist hier bloß die Frage: warum Jemand aus dem Grunde, weil er die Fortdauer unsers Daseyns nach dem Tode für unbegränzt und unser Daseyn in dem gegenwärtigen Leben für begränzt hält, daher Veranlassung nehmen könne, sich baufällige Häuser und der Zerstöhrung der Zeit Trotz bietende Gräber zu erbauen. Und beides, denke ich, beantwortet

[1]) Diodor's unschicklichen Ausdrücken ist in der Uebersetzung so viel als möglich abgeholfen worden. Seine eigenen Worte sind im Zusammenhange diese: οἱ γαρ εγχωριοι τον μεν εν τω ζην χρονον ευτελη παντελως ειναι νομιζουσι, τον δε μετα την τελευτην δι' αρετην μνημονευθησομενον περι πλειστου ποιουνται. Και τας μεν των ζωντων οικησεις καταλυσεις ονομαζουσιν, ως ολιγον χρονον εν ταυταις οικουντων ἡμων, τους δε των τετελευτηκοτων ταφους αἰδιους οικους προσαγορευουσιν, ὡς εν ᾅδου διατελουντων τον απειρον αιωνα. Διοπερ των μεν κατα τας οικιας κατασκευων ἡττον φροντιζουσι, περι δε τας ταφας ὑπερβολην ουκ απολειπουσι φιλοτιμιας. — Lib. I. c. 51. 65. Messeling. Ausgabe.

wortet sich, so bald man die Sache unter der Idee des Einflusses der Form der Vorstellungsart eines Volkes auf dessen Handlungsart betrachtet, von selbst. Denn in wie fern der Aegypter seinen Glauben an die Fortdauer unsers Daseyns nach dem Tode, die im Verhältniß zu dem begränzten Daseyn in diesem Leben unbegränzt ist, durch den einbalsamirten menschlichen Körper als gränzenlos darstellte, und diese Darstellung, als die Form seiner Vorstellungsart, in seine Sitten und Gebräuche verwebte: in so fern mußte sich der Einfluß dieser Form seiner Vorstellungsart auf dessen Handlungsart schlechterdings so äußern, daß er schlechte Häuser und prächtige Gräber bauete. Das Bauen der schlechten Häuser beabsichtigte im Verhältniß zu dem Bauen der prächtigen Gräber nichts anders, als die Darstellung des Begriffs der ewigen Fortdauer unsers Daseyns nach dem Tode, die vor dem Tode oder in diesem Leben nur auf eine kleine Spanne Zeit eingeschränkt ist.

* * *

Die angestellte Untersuchung hat nicht die Absicht zu entscheiden: ob Orpheus aus den Aegyptischen Leichengebräuchen die Begriffe vom Hades, Tartarus und Elysium entlehnt und nach Griechenland verpflanzt habe; sondern sie sucht nur auszumitteln

mittelst, ob die Begriffe vom Hades, Tartarus und Elysium aus den Aegyptischen Leichengebräuchen überall nur haben entlehnt werden können, und läßt es vor der Hand, als einen besondern Punkt der Untersuchung, dahin gestellt seyn, ob ein unbekannter Jemand, unter dem Namen Orpheus, oder ein Anderer sie daher entlehnt und nach Griechenland verpflanzt habe.

Waren also zuerst, in den Aegyptischen Leichengebräuchen, denen zufolge einem Verstorbenen, Kraft eines förmlichen Richterspruchs, Beerdigung oder Nichtbeerdigung zuerkannt wurde, eben die Begriffe enthalten, die die Vorhomerischen Griechen, der angegebenen Erklärung zufolge, mit den Worten Hades, Tartarus und Elysium verbanden? Wenn man nun, hieß es einige Seiten zuvor, die Beschaffenheit dieses Gefildes der Ankunft jenseits des Grabes, das Homer mit allen Reitzen und Annehmlichkeiten des Lebens ausschmückt, im Verhältniß zu dem Tartarus erwägt, der als ein Ort des Schreckens und Grausens beschrieben wird: so sieht man deutlich, wohin die Vorhomerischen Griechen auf dem, mit dem Sichtbarwerden der Vernunftidee der Gottheit an der Morgendämmerung des moralischen Gefühls anhebenden, Wege gelangten; sie gelangten auf ihm in ein Leben jenseits des Grabes unter den Merkmalen von zukünftigen Belohnungen

und

und Strafen [x])." Und eben dieser Glaube an ein Leben jenseits des Grabes war es, der, wie wir ausführlich gesehen haben, unter den Merkmalen von zukünftigen Belohnungen und Strafen in den Aegyptischen Leichengebräuchen gelehrt, durch sie dargestellt, und als Form der Vorstellungsart in des Aegyptiers Sitten verflochten und verwebt wurde. Der Aegypter sahe in ihnen die Bestrafung des Bösen und die Belohnungen der Guten in einem Leben jenseits des Grabes: τὰς τῶν κακῶν ἐν ᾅδου τιμωρίας, καὶ τὰς τῶν εὐσεβῶν (ἐν ᾅδῃ) λειμῶνας. —

Außer diesem soll, nach Diodor, in den Aegyptischen Leichengebräuchen auch noch die ganze Dichtung vom Hades der Griechen (ἡ τῶν ἐν ᾅδου μυθοποιία) enthalten gewesen seyn. Ist auch dieses gegründet? Auch dieses. Denn da die Aegypter nach Anleitung gedachter Leichengebräuche nicht auf dem speculativen sondern auf dem moralischen Wege zur Unsterblichkeit gelangten, und die Seele in einem vom Herzschlage ausgehenden Pulsschlage bestehen ließen; so mußte natürlicher Weise die letztere Lehre, die den Begriff der Seele in ein Lebensprincip setzte, das in einem vom Herzschlage ausgehenden Pulsschlage bestände, zugleich bei der Darstellung der erstern durch die Aegyptischen Leichengebräuche mit vorkommen, die die Erwartung eines zukünftigen Lebens unter den

[x]) S. 277 - 278.

den Menschen von zukünftigen Strafen und Belohnungen versprach. Und hat es in Aegypten denn nicht einen unterirdischen Ort (τοπον υπόχθονιον), in den die Seelen (der vom Herzschlage ausgehende Pulsschlag, als Lebensprincip) nach dem Tode übergingen? Was war dieser unterirdische Ort? — Allein als allgemeiner Behälter für Seelen, die in einem vom Herzschlage ausgehenden Pulsschlage bestehn, ist er so hinlänglich charakterisirt, daß, wenn wir auch nicht wüßten, daß er, eben so wie in Griechenland der Hades, das personificirte Nichtseyn gewesen sey, wir doch, eben durch diese genaue Charakterisirung, ihn von selbst dafür halten würden. In wie fern nämlich die Seele, als ein Lebensprincip, das in einem vom Herzschlage ausgehenden Pulsschlage besteht, nach Aufhebung seiner Gemeinschaft mit dem Körper nothwendiger Weise verschwinden muß, in so fern mußten in Aegypten die Seelen nach dem Tode des Menschen in diesen Amenthes, als das personificirte Nichtseyn, übergehen. Weil man nun einmahl das Nichtseyn personificirt hatte: so brachte es diese Personification von selbst mit sich, daß man das Nichtseyn in der Sprache als einen Ort vorstellte. Daher wird aus dem Amenthes, als dem personificirten Nichtseyn, Erstens: ein Ort des Nichtseyns, ein τοπος, in den die Seelen nach dem Tode übergehen, und weil

sich

sich Aegypten, wie das höhere Alterthum überhaupt, aus bereits angegebenen Gründen, einen Ort des Nichtseyns nicht anders zu denken oder vorzustellen vermochte, als einen Ort hinter oder unter unseren Erde: so wird aus dem Amenthes, als dem personificirten Nichtseyn, Zweitens: ein unterirdischer Ort des Nichtsseyns, ein τόπος ὑπόχθονιος, in den die Seelen der Menschen nach dem Tode übergehen.

Da wir gerade jetzt bei der vorgeblichen Orphischen Entlehnung des Hades aus den Aegyptischen Leichengebräuchen stehen: so wollen wir doch mahl den Versuch zur Erklärung des Titels eines Buchs machen, das den vorgeblichen Orpheus zum Verfasser haben soll. Es war betitelt: die Hinabfahrt zum Hades, Εἰς ᾅδου καταβασις. Ich vermuthete anfangs, daß es eine Mortalitätsliste gewesen sey; gerieth aber bei genauerer Erwägung des Zustandes der Wissenschaften, die wir heut zu Tage Politik und Statistik nennen, im Verhältniß zu dem etwanigen Zustande derselben in den Orphischen Zeiten, in denen die Menschen statistisch und politisch zwar immer glücklicher gelebt haben mögen, als in den jetzigen, eben so bald wieder auf die Vermuthung, daß es doch wohl keine Mortalitätslisten gewesen seyn möchten. Ich glaubte vielmehr, daß gewisse Begriffe, selbst bei dem leisesten Anstoße, in jeder menschlichen Gesellschaft zum Vorschein kommen

müßten,

müßten; und so konnte ich mich nicht entbrechen, zu vermuthen, daß die sogenannte Orphische Hinabfahrt zum Hades der Erste Versuch des Zusammenfassens dieser gewissen Begriffe, die sich bei dem leisesten Anstoße in jeder menschlichen Gesellschaft zeigen müßten, gewesen sey.

In wie fern meine Vermuthung gegründet gewesen sey oder nicht, muß ich dahin gestellt seyn lassen. Wenigstens kann, meiner Meinung nach, ein Buch, das den Titel einer Hinabfahrt zum Hades, einer εἰς ᾅδου κατάβασις führt, einen nichts weniger als uninteressanten Stoff enthalten. Denn was für Umstände kommen bei der Hinabfahrt der Menschen zum Hades alle vor? Erstens die ganze Vorhomerische Psychologie, deren Hauptinhalt war: daß die Seele (ψυχη) ein Lebensprincip sey, das im Pulsschlage und Athemhohlen bestehe, und nach aufgehobener Gemeinschaft derselben mit dem Körper ins Nichtseyn (in den Hades) übergehe und, — da der Hades auch eine andere Welt bedeutete, die sich das höhere Alterthum im Verhältniß zu dem Seyn auf dieser Erde nicht anders als ein Nichtseyn zu denken vermochte: so mußten Zweitens bei der Hinabfahrt der Menschen zum Hades alle die Lehren im Zusammenhange mit vorkommen, nach denen sich der Mensch ein gutes oder schlimmes Schicksal nach dem Tode zu versprechen

sprechen hat, d. i., die berühmte Lehre, die durch die Aegyptischen Leichengebräuche dargestellt wurde und unter den Merkmalen von zukünftigen Belohnungen und Strafen auf ein Leben nach dem Tode hinwies. Man sieht wenigstens hieraus, daß eine Hinabfahrt zum Hades, eine εἰς ᾅδου κατάβασις, wohl den Stoff zu einem ganzen Buche enthalten konnte, und daß, falls es mit der Erklärung des Titels seine Richtigkeit hätte, der Untergang dieses kostbaren Monuments des Alterthums für die Geschichte der Menschheit und der Philosophie von der größten Wichtigkeit sey [1].

Was ist nun aber endlich von der Orphischen Entlehnung der Begriffe vom Hades, Tartarus und Elysium aus den Aegyptischen Leichengebräuchen in Verbindung mit der Verpflanzung derselben nach Griechenland zu halten? Wer einmal die Wahrheit einzusehen gelernt hat, daß sich Begriffe und namentlich philosophische Begriffe nicht, wie Bäume, transportiren und fortpflanzen lassen, wird schon an und für sich wenig geneigt seyn, dieser Orphischen Verpflanzung irgend einen Glauben beizumessen. Er wird vielmehr dafür halten wollen, daß zwei ganz verschiedene Völker, bei der stuffenweisen Entwickelung ihrer Ausbildung, auf einerlei, gleich noth-

[1] Vergl. Eschenbach's Epigenes von pag. 185 an, bis 192.

nothwendige Begriffe eben so nothwendig gerathen müssen, als sie sich in den Besitz der unentbehrlichsten Mittel zu setzen wissen, um sich den nothdürftigsten Lebensunterhalt zu verschaffen. Es ist auch wohl keinem Zweifel unterworfen, daß dieß in Griechenland und Aegypten mit den Begriffen der Fall sey, die dem Hades, dem Elysium und dem Tartarus der Griechen, aus den Aegyptischen Leichengebräuchen her, von Orpheus untergelegt worden seyn sollen. Indeß ist es doch die Verpflanzung dieser Begriffe von Aegypten aus, nach Griechenland bei Seite gesetzt, eine äußerst merkwürdige Erscheinung, wie Diodor auf den Gedanken verfallen konnte, aus den Aegyptischen Leichengebräuchen, in Griechenland den Hades, den Tartarus und das Elysium entstehen zu lassen, da ihm die Identität der Begriffe, die dem Hades, dem Tartarus und dem Elysium der Griechen, im Verhältniß zu den Begriffen, die den Leichengebräuchen der Aegypter unterlagen, eine ganz unbekannte Sache war. Denn daß Diodor vom Hades, Tartarus und Elysium eben so wenig als von den Aegyptischen Leichengebräuchen verstand, beweiset unter andern sein Urtheil, das er über letztere im Verhältniß zum Hades, Tartarus und Elysium fällt. "Man kann, sagt er [1]), die Weisheit der Urheber dieser

[1]) B. I. c. 93. Wesseling. Ausgabe.

dieſer Anordnung (der Aegyptiſchen Leichengebräuche, nach denen einem Verſtorbenen Beerdigung oder Nichtbeerdigung zuerkannt ward) nicht genug bewundern, die Humanität und Güte der Sieten nicht nur aus der Lebensſcene ſelbſt, ſondern ſogar aus der Begräbniß und der feyerlichen Behandlung der Todten, nach Menſchenmöglichkeit auf die Menſchen herabzuleiten ſich bemüht haben. Denn die Griechen haben den Glauben an die Belohnungen der Guten und Beſtrafung der Böſen durch fabelhafte Erdichtungen und berüchtigte Poeten vorgetragen, und eben daher einen der mächtigſten Bewegungsgründe, die Menſchen zu einem tugendhaften Leben zu verpflichten, dem Spotte und der Verachtung nichtswürdiger Menſchen preis gegeben. Da aber in Aegypten die Lehre von zukünftigen Belohnungen und Strafen nicht durch Fabeln vorgetragen, ſondern vor Augen gelegt wird: ſo wird der Böſe ſowohl als der Gute täglich an ſeine Pflicht erinnert, und auf dieſe Weiſe die gröſte und heilſamſte Sittenverbeſſerung bewürkt." Wenn es alſo Diodor auch nicht ausdrücklich ſagte, daß er die Behauptung der Identität der Aegyptiſchen Leichengebräuche mit den Vorſtellungen der Griechen vom Hades, Tartarus und Elyſium in Abſicht auf den Gehalt beider, auf fremde Autorität gründe: ſo würde man dieß allein ſchon aus ſeinem eben angeführten

Urtheile so ziemlich sicher schließen können. Denn wenn jemand von zwei Dingen durchaus nichts verstehe, so kann es ihm zwar wohl einfallen, über diese beiden Dinge manches zu sagen; aber es kann ihm unmöglich einfallen, diese beiden Dinge für identisch zu halten. Diodor gründete also seine Nachricht auf irgend eine fremde Auctorität. Aber auf welche? Auf eine, ihren historischen Umständen nach bis jetzt zwar unbegreifliche, aber in Absicht auf ihre Wirkungen so entscheidende, daß sie den Griechen schon vor Herodots Zeiten dahin zu bringen vermochte, sein ganzes speculatives Wissen, als aus Aegypten abgeleitet, betrachten zu müssen. Eine wunderbare Auctorität! — Wenn wir sie in Beziehung auf die Aegyptischen Leichengebräuche betrachten, in denen der Hades, der Tartarus und das Elysium der Griechen, ihr zufolge, enthalten seyn sollten: so verschafft sie sich nicht wenig Ansehen allein schon dadurch, daß, den angestellten Untersuchungen zufolge, in den Aegyptischen Leichengebräuchen eben die Begriffe enthalten waren, welche der Tartarus, der Hades und das Elysium der Griechen enthielt.

Was hat es also mit dieser Autorität für eine Bewandniß? Sie ist, wie gesagt, ihrem historischen Ursprunge nach bis jetzt durchaus unbegreiflich. So viel aber glaube ich, zufolge eines berühmten,

bei

bei Homer vorkommenden, Beispiels mit einiger Zuverlässigkeit festsetzen zu können, daß ihr Einfluß bereits im Vorhomerischen Zeitalter sich thätig erwiesen habe [1]).

Im Zeitalter Herodots erscheint sie unter der Form einer Identität der Griechischen Götter mit den Aegyptischen, von der Herodot nicht anders, als von einer längst bekannten und ausgemachten Sache spricht, ohne gleichwohl im Stande zu seyn, auch nur von einem einzigen Aegyptischen oder Griechischen Gotte einen bestimmten Begriff anzugeben. So sagt er z. B. Osiris ist derjenige, den die Griechen Dionysos nennen; Mendes heißt bei den Griechen Pan; die Isis nennen sie Demeter u. s. w. Da nun Herodot eben so wenig als das nachfolgende Zeitalter im Stande war [2]), zu dem Urtheile der Identität der Griechischen Götter mit den Aegyptischen gelangen zu können; die Wahrhaftigkeit desselben aber sich durch die Untersuchungen neuerer Zeit bewährt hat: so glaube ich annehmen zu können, daß sich diese

1) S. Phamenophis S. 243 u. f.

2) Es ist sehr wohl zu unterscheiden, daß, wenn Herodot die Identität irgend eines Aegyptischen Gottes mit irgend einem Griechischen behauptet, er diese Behauptung nie als sein eigenes Urtheil angesehen wissen will. Dahingegen Diodor, Plutarch und andere sich selbst ein Urtheil anmaßen, das sich theils auf Etymologie oder sonstige nichts beweisende Aehnlichkeiten gründet.

Religions-Identität eben sowohl, als die von Diodor angegebene Auctorität, der zufolge in den Aegyptischen Leichengebräuchen eben die Begriffe enthalten seyn sollten, die der Hades, der Tartarus und das Elysium der Griechen enthielt, aus Zeiten herschreiben müsse, in welchen man im vollkommenen Besitze dieser Kenntniß gewesen sey.

In Zeiten, wo den Griechen der Ursprung ihres Hades, ihres Tartarus und ihres Elysiums schon ein vollkommnes Räthsel war, fanden sie bereits die Behauptung der Identität der Aegyptischen Leichengebräuche mit dem Hades, dem Tartarus und dem Elysium, in Beziehung auf den Gehalt beider, als historisches Factum vor. Eine unmittelbare Folge davon war, daß Griechenland, bei dem allgemein verbreiteten Wahn von Aegyptens frühzeitiger hoher Cultur, die, als historisches Factum vorgefundene unbegreifliche, Identität der Begriffe, die seine speculative und moralische Cultur befaßte, so deutete, als ob sie aus Aegypten entsprungen sey.

Orpheus diente, zufolge der dunkeln Sagen, die ihn nach Aegypten eine wissenschaftliche Reise machen ließen, nur als Mittel, um sich in Griechenland den Ursprung von Sachen begreiflich zu machen, von denen man zu Herodots Zeiten nichts mehr wußte [1]).

[1]) Ueber Charon, die Thore des Cocythus und Lethes, die ebenfalls Aegyptischen Ursprungs seyn sollen, sehe man die Zusätze zu dieser Stelle.

Beur-

Beurtheilung der Abhandlung

des Herrn

A. J. Silveſter de Sacy

über den

Urſprung des Namens der Pyramiden

nebſt

einer neuen Unterſuchung

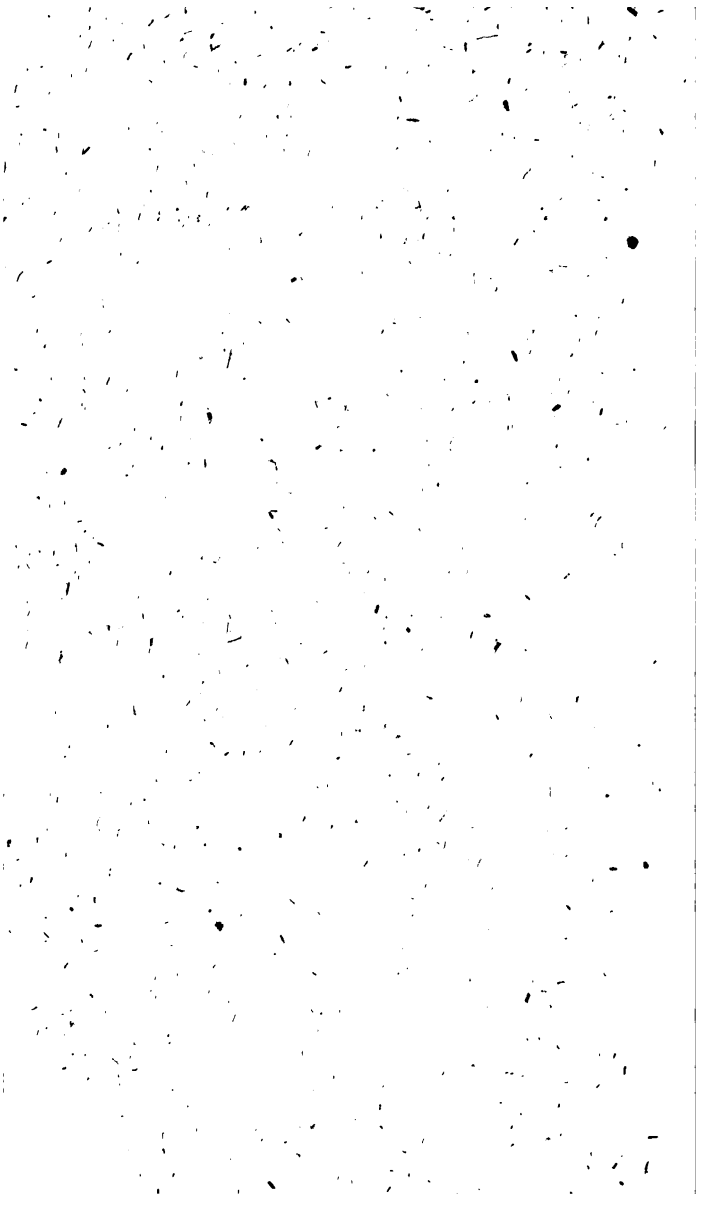
über

den Urſprung eben dieſes Namens

oder

über die urſprüngliche Beſtimmung

der Pyramiden überhaupt.



In einem Zeitpunkte, wo alles, was das alte und neue Aegypten betrifft, ein neues Intereſſe zu bekommen ſcheint, glaube ich dem wißbegierigen und unterrichteten Leſer einen Dienſt zu erzeigen, wenn ich ihm einige Bemerkungen über die Etymologie des Griechiſchen Wortes Pyramide (πυραμις) mittheile. Es geſchieht zwar nicht in der Abſicht, als ob ich dieſen Bemerkungen an und für ſich einen großen Werth beilegte, oder als ob die Etymologie, die ich aufſtellen werde, unwiderſprechlich gewiß wäre; ſondern vielmehr deßhalb, weil ich bei dieſer Gelegenheit verſchiedene andere nützliche Bemerkungen machen, und eine wichtige Nachricht aus einem Syriſchen Schriftſteller über den Zuſtand der Pyramiden zur Zeit des Khalifen Mamoun mittheilen kann. Nur dieſe Hinſicht beſtimmt mich, hier das Reſultat von Unterſuchungen vorzulegen, die ich anfangs durch den Druck bekannt zu machen nicht Willens war.

Ich war von jeher der Meinung, daß das Wort Pyramide (πυραμις), durch welchen Namen die Griechen, und nach ihnen die übrigen Völker Europa's, die Denkmale der Macht der Könige des alten Aegyptens bezeichnet haben, urſprünglich der Aegyptiſchen Sprache zugehörte. Meine Meinung,

oder wenn man lieber will, mein Verurtheil stützte sich auf den Buchstaben P, mit dem dieß Wort anfängt. In der Koptischen Sprache bezeichnet dieser Buchstabe den bestimmten Artikel männlichen Geschlechts, und wird nach der Verschiedenheit der Mundarten, je nachdem es die Aussprache mit sich bringt, bald als Pi und bald als Pe ausgesprochen. So sagt man z. B. im Dialecte von Unterägypten oder von Memphis Πικάηι [1]), die Erde, Πουρο, der König; und im Dialecte von Oberägypten oder von Sais Πκάη, die Erde, Πεπνευμα, der Geist. Mannichmahl setzt man auch statt des π das φ.

Diese Bemerkung war den Gelehrten nicht entgangen, welche vor mir, wie wir es gleich sehen werden, den Ursprung des Wortes πυραμις in der Aegyptischen Sprache aufgesucht hatten.

Bevor ich aber weiter gehe, muß ich noch bemerken, daß man meine erste Behauptung in Zweifel ziehen, und

1) Ich habe allenthalben das H zum Ausdruck der beiden aspirirten Buchstaben des Koptischen Alphabets, nämlich des Khei und des Hori, gebraucht. Wenn ich das H mit dem Spiritus asper gebrauche, so vertritt es die Stelle des Khei im Koptischen Alphabet, und wenn ich es mit dem Spiritus lenis gebrauche, so vertritt es die Stelle des Koptischen Hori. Ohne allen Accent gilt es, wie im Griechischen Alphabete, für ein langes E.

und mir die Auctorität der Griechischen Schriftsteller entgegensetzen könnte, die nur in ihrer Muttersprache die Etymologie des Worts πυραμις aufgesucht haben. Einige waren der Meinung, daß es von πυρ, Feuer, abzuleiten sey, und daß die Pyramiden ihren Namen von ihrer konischen Form erhalten hätten, zufolge der Aehnlichkeit derselben mit einer, aus einem Holzstoße aufsteigenden, Flamme, die sich allmählig in eine konische Form endige. Mehrere Schriftsteller haben dieser Etymologie, die Plinius auf die Obelisken angewandt zu haben scheint, das Wort geredet. Mit Vorbeilassung ihrer Zeugnisse, die Jablonski in seinem unsterblichen Werke über die Religion der Aegypter [1]) gesammelt hat, will ich nur die bekannte Stelle von Ammianus Marcellinus anführen: "die Pyramiden, die zu den sieben Wundern der Welt gerechnet werden, sind hohe Thürme, die das Vermögen aller menschlichen Kunst zu übertreffen scheinen. Sie sind an der Basis breit, und laufen sehr spitz zu. Die Geometer geben dieser Figur den Namen der Pyramide, weil sie sich, nach der Art einer Feuerflamme (πυρος), konisch endigt [2])."

Man

1) Panth. Aegypt. Proleg. p. LXXXI.

2) Pyramides ad miracula septem provectae... ultra omnem omnino altitudinem, quae humanis conflci potest, erectae sunt turres, ab imo latissimae,

Man muß gestehen, daß diese Ableitung nichts anstößiges hat, und daß man sie wohl zulassen könnte. Man kann aber doch nicht umhin zu bemerken, daß sie nur die erste Hälfte des Worts πυραμις erklärt, und von den übrigen Sylben, oder wenigstens von den Buchstaben αμ keine Rechenschaft gibt; denn die letzten Buchstaben ις können als bloße Endung angesehen werden, die die ursprüngliche Wurzel nicht enthielt.

Dieß ist nicht die einzige Etymologie, nach der man das πυραμις aus der Griechischen Sprache abzuleiten versucht hat. Nach dem Etymologikum Magnum soll der Name πυραμις von πυρὸς, Korn, herkommen, und die Pyramiden also genannt worden seyn, weil sie die Königlichen Kornböden gewesen wären, die Joseph habe bauen lassen [1]). Es scheint, daß diese Etymologie, so lächerlich sie auch seyn möge, der erstern doch bei weitem vorgezogen sey. Stephanus von Byzanz führt sie an, und das Vorurtheil, auf das sie sich stützt, hat, nach Hollsteins und Pinedo's Anmerkungen zu diesem Schrift-

in summitates acutissimas desinentes. Quae figura apud Geometras ideo sic appellatur, quod ad ignis speciem, του πυρὸς, ut nos dicimus, extenuatur in conum. Ammian. Marc. Lib. XXII, 5. 15.

1) Πυραμιδες δε . . . λεγονται ἁραια βασιλικα σιτοδοχα, ἁ κατεσκευασεν Ἰωσηφ.

Schriftsteller, bei mehrern Reisebeschreibern Eingang gefunden. Auch haben mehrere andere Schriftsteller ihm gehuldigt. Im neunten Jahrhundert war dieß im Orient die allgemein herrschende Vorstellungsart. Eine Stelle aus einem Syrischen Reisebeschreiber, von dem ich weiter unten sprechen werde, beweiset dieß zur Gnüge. Er sagt bei Gelegenheit der Pyramiden: "Es sind nicht Josephs Kornhöden, wie man glaubt, sondern die bewundernswürdigen Grabmähler der Könige des alten Aegyptens. Djoulaki, den Macrizi anführt, berichtet: "Einige behaupten, daß die Pyramiden Grabmähler wären, welches durchaus falsch ist. Der ursprüngliche Erbauer ließ sie nur deßhalb erbauen, weil er voraussahe, daß die zukünftige Sündfluth alles zerstöhren würde, was auf der ganzen Oberfläche der Erde sich befände, ausgenommen dasjenige, was man in Gebäuden, wie die beiden großen Pyramiden, aufbewahrt haben würde. Er legte daher alle seine Schätze in dieselben nieder. Die Sündfluth erfolgte darauf, und als die Gewässer abgeflossen waren, kam alles, was in den Pyramiden niedergelegt war, an Baïsar, den Sohn Misraïms, den Sohn Chams, der ein Sohn Noah's war. Einige der fr.. eren Könige Aegyptens haben aus diesen beiden Pyram den Kornhöden gemacht, und alle ihr Getraide dort niederlegen lassen."

Benja-

Benjamin von Tudela hat gewiß diese Pyramiden gemeint, wenn er berichtet, daß sich in der Gegend von Fostat oder Misr alatik mehrere Kornhöden von Joseph vorfänden [1]). Wenigstens hat man Ursache, dieß zu vermuthen, weil man im entgegengesetzten Fall annehmen müßte, daß er in der Beschreibung Aegyptens die Pyramiden übergangen habe. Vossius gründete den Vorzug, den er dieser letztern Etymologie vor der ersten gab, auf einen aus der Prosodie hergenommenen Grund, was allerdings auffallend zu seyn scheint. "Andere, sagt er, glauben, daß das Wort Pyramide (πυραμις) von πυρος, Korn, abstammt, weil der König sie zu Kornmagazinen gebraucht, und so viel Korn dort habe aufschütten lassen, daß er in ganz Aegypten einen Getraidemangel verursachte; und diese Etymologie scheint der erstern vorgezogen worden zu seyn, weil in den Worten πυρος und πυραμις die erste Sylbe die nämliche Quantität hat, welches sich in πυρ und den davon abgeleitetern Wörtern nicht so verhält [2])."

Wir wollen indeß zu unserer ersten Voraussetzung wieder zurückkehren, weil meiner Meinung nach die beiden Etymologien aus der Griechischen Sprache

[1]) Itiner. D. Benj. ed. Const. L'Empereur p. 119.

[2]) J. G. Vossii Etymol. L. Lat. unter dem Worte Pyramis.

Sprache nicht sehr befriedigend seyn dürften, und es außerdem natürlicher ist, anzunehmen, daß die Griechen in Benennung einer gewissen Art von Gebäuden, die Aegypten eigenthümlich ist, den Namen beibehalten haben werden, mit dem die Aegypter sie benannten. Um uns den Weg der Untersuchung in Absicht auf den Aegyptischen Ursprung des Worts πυραμις zu erleichtern, dürfen wir nur bemerken, daß dasjenige, was unserer Meinung nach von dem Namen gilt, mit dem die Griechen diese Denkmähler bezeichneten, ebenfalls auch von dem gilt, mit welchem die Araber und nach ihrem Beispiel die Perser und die Türken sie benennen. Mit noch größerm Recht werden wir hier das nämliche Princip anwenden können, wenn sich darthun läßt, daß der Name, mit dem die Araber die Pyramiden benennen, ursprünglich eben so wenig in die Arabische Sprache gehört, als er aus ihr auf eine befriedigende Art abgeleitet werden kann. Die Araber nennen die Pyramiden *Haram* und im Plural *Ahram*. Wenn sie von den beiden großen Pyramiden zu Djizeh reden, so nennen sie sie im Dualis *Haramani*. Der Pluralis *Ahram* und der Dualis *Haramani* sind, zufolge der Analogie der Arabischen Sprachlehre, vom Singular gebildet; mithin hat man sich einzig an diesen zu halten, um die Abstammung dieses Wortes

zu

zu entdecken. Im Arabiſchen wird es durch die bloßen Conſonanten HRM, ohne Hinzufügung eines andern Buchſtabens, den man als Vocal anſehen könnte, geſchrieben. Dieſe drei Buchſtaben HRM nun bilden ein Stammwort der Arabiſchen Sprache, das die letzte Periode des Alters, den Zeitpunkt der Abgelebtheit bedeutet. Dem Arabiſchen Namen der Pyramiden iſt eben das widerfahren, was dem Griechiſchen Worte πυραμις widerfuhr; die Araber ſuchten nämlich die Abſtammung dieſes Wortes in ihrer Sprache auf, und leiteten es von dem eben erwähnten Stammworte ab. Wenigſtens führen Abdallatif und Macrizi dieſe Etymologie an, und ſetzen ſie, was bei weitem das ſonderbarſte iſt, auf Galen's Rechnung. Abdallatif ſagt nämlich in einer Stelle, die Wahl unrichtig überſetzt hat, dieſes: "ich ſehe nicht, daß im Pentateuch oder irgend einem andern Buche die Pyramiden erwähnt ſind. Ariſtoteles hat von ihnen nicht geſprochen und ſagt nur im zweiten Buche der Politik: wie dieß die Gewohnheit der Aegypter in Anſehung ihrer Bauart war. Wir haben ein kleines hiſtoriſches Werkchen von Alexander Aphrodiſius, in welchem er der Juden, der Magier und Sabäer erwähnt, und auch die Geſchichte der Kopten kürzlich berührt. Aber Galenus ſpricht an einer Stelle von den Pyramiden, und leitet ihren Namen von dem Worte

ab,

ab, welches den Zeitpunkt der Abgelebtheit des Alters bedeutet [1])." Macrizi drückt sich noch weit bestimmter so aus: "Mamoun ließ eine große Oeffnung in diese Pyramide machen. Man fand darinn einen abhängigen Gang, der hinauf zu einer viereckigen Kammer von cubischer Gestalt führte; auf dem Boden stand ein Sarg von Marmor, der sich noch jetzt da befindet, weil ihn Niemand hat herunter bringen können. Dieß hat Galen zu der Behauptung veranlasset, daß die Pyramiden Grabmähler wären. Er sagt nämlich zu Ende des dritten Buches von der Diät; man nennte diejenigen, die zu dieser Stufe des Alters gelangt sind, *Haram*, ein Wort das von *Ahram* (die Pyramiden) herkommt, in welchen sie bald ihren Wohnsitz aufschlagen werden."

Herbelot gibt dieser Etymologie seinen Beifall. "*Ehram* oder *Eheram*, sagt er, ist in der Arabischen Sprache der Pluralis von *Herem*, welches das abgelebte Alter bedeutet. Wenn man mit diesem Plural den Artikel verbindet, so entsteht *Alehram*, welches Wort insbesondere die Aegyptischen Pyramiden bezeichnet, ihres hohen Alterthums wegen." Ich weiß nicht, ob Herbelot sich selbst den Grund dieser Etymologie so gedacht, oder von irgend

[1]) Compend. Memorab. Aegypti p. 89.

irgend einem Arabischen Schriftsteller entlehnt hat. Die Verfasser der beiden berühmten Wörterbücher, *Sihah* und *Kamous* konnten ihm solchen nicht angeben, weil sie seiner nicht erwähnen: *Haramani*, sagen sie, sind zwei Gebäude in Aegypten. Und *Firouzabadi*, Verfasser des *Kamous*, setzt, in Beziehung auf sie, noch hinzu: "sie schreiben sich aus dem höchsten Alterthume her, und sind von *Edris* erbauet worden, um vermittelst ihrer die Wissenschaften aufzubewahren und zu verhindern, daß sie nicht durch die Sündfluth zu Grunde gerichtet würden. Sie können aber auch von Sinan ben almoschalschal oder von den ersten Menschen der Welt herrühren, weil diese nach Anleitung der Beobachtung der Gestirne von der Fluth benachrichtiget waren, die da kommen würde: es wurde in ihnen die Medicin, die Magie und die Talismans aufbewahrt. Es gibt in diesem Lande eine große Anzahl kleiner Pyramiden." Michaelis bemerkt in seiner Ausgabe der Beschreibung Aegyptens von Aboulféda, daß man nicht wisse, woher die Araber den Namen für die Pyramiden genommen hätten, und setzt gleichsam, wie von selbst, hinzu: "Vielleicht nannten sie sie Haram ihres hohen Alterthums wegen, um auf diese Art ihr Alter zu bezeichnen; denn das Arabische Wort bedeutet sehr alt seyn." Er bemerkt noch, daß Golius geglaubt

habe,

habe, es von einem Hebräischen Worte, das Pallast heiße, ableiten zu können, findet aber diese Etymologie nicht sehr wahrscheinlich [1]).

Es ist der Mühe werth, zu untersuchen, was die beiden Arabischen Schriftsteller, die ich so eben angeführt habe, bewogen hat, ihre Etymologie auf Galen's Zeugniß zu stützen. Galen bemerkt, in der bereits angeführten Stelle [2]), nach vorhergegangener Eintheilung des Alters in drei Epochen, und der Bestimmung der Lebensart, die den Greisen in den beiden ersten Epochen am zuträglichsten wäre, daß diejenigen, die die dritte Epoche erreicht hätten, sich des häufigen Gebrauchs des Bades enthalten müßten. Dann gibt er die Gründe hiervon an, und setzt am Ende hinzu: "man nennt denjenigen, der in dieser dritten Periode des Alters ist, πεμπελος, weil, wie die Liebhaber der Etymologie sagen, ein solcher auf dem Punkte stehe, ins Reich des Hades gesandt zu werden: ονομαζουσι δε τον κατα την ηλικιαν ταυτην, πεμπελον, ως οι ταις ετυμολογιαις χαιροντες φασι, παρα το εκπεμπεσθαι την εις ᾅδου δηλονοτι πομπην." Es ist ausgemacht, daß dieß

[1]) Unde Arabes hoc illis nomen dederint, incertum: forte a summa antiquitate et tanquam senio; est enim Haram valde grandaevus fuit, p. 64.

[2]) S. Hippocrat. et Galen. op. T. 6. p. 162.

dieß die Stelle Galen's ist, auf die sich die beiden angeführten Arabischen Schriftsteller berufen haben, wiewohl im Original kein Wort von Pyramiden steht. Zum guten Glück besitzt die National-Bibliothek zu Paris eine Arabische Uebersetzung von Galen's Werke de Diaeta [1]), und in diesem Manuscripte, das ich nachgesehen habe, ließt man, statt der wörtlichen Uebersetzung der eben angeführten Stelle, folgendes: "man nennt denjenigen, der in der dritten Periode des Alters steht, Haram; und diejenigen, welche gern Etymologien aufsuchen, behaupten, daß dieser Name von den Pyramiden (Ahram) abgeleitet sey, in denen sie bald eine Ruhestatt finden würden."

Galen's Uebersetzer hat, wie man sieht, die eine Etymologie mit der andern verwechselt, denn er wollte den Ursprung des Arabischen Wortes *Haram* angeben, das einen abgelebten Greis bedeutet, so wie Galen den etymologischen Ursprung des Worts πεμπελος angegeben hatte. Aber seine Meinung ist gerade der entgegengesetzt, die ihm Abdallatif unterschiebt; denn er setzt voraus, daß das Wort *Haram* in der Bedeutung eines abgelebten Greises von dem Namen der Pyramiden *Haram* abzuleiten sey, anstatt daß Abdallatif ihn sagen läßt, daß der Ara-

[1]) Ketab dyalinoous si tedbir alsikha. Man. Arab. nr. 692.

Arabiſche Name der Pyramiden ſeinen Urſprung dem Namen verdanke, der einen abgelebten Greis bezeichne.

Man kann nicht in Abrede ſtellen, daß nach Abdallatifs Geſichtpunkte dieſe Etymologie ſehr viel für ſich hat. Ich halte mich indeſſen überzeugt, daß ſie ſich von der Unwiſſenheit der Araber herſchreibt, die, ſo viele Kenntniſſe ſie auch ſonſt haben mögen, in Sachen, die nicht ihre eigene Litteratur betrifft, nicht ſonderlich bewandert ſind. Und wenn man die Sache reiflich erwägt, ſo wird man inne werden, daß es gar keinen Grund gibt, den Pyramiden den Namen des abgelebten Alters, oder ſo zu ſagen der Zerſtöhrung der Lebenskräfte zu geben, weil ſie gegentheils der zerſtöhrenden Gewalt der Zeit Trotz geboten zu haben ſcheinen. Abdallatif drückt ſich daher ſogar mit andern Arabiſchen Schriftſtellern in Betreff dieſer Eigenſchaft der Pyramiden ſo aus: "ſie haben dem Laufe und der Dauer der Jahrhunderte widerſtanden oder vielmehr hat die Zeit der Dauer ihrer Exiſtenz widerſtanden [1]);" — ein rieſenmäßiger Ausdruck, der nichts anders bedeutet, — wenn er nicht gar ſagen ſoll, daß die Dauer der Jahrhunderte und der Zeit eher erſchöpft

1) Elles ont reſiſté au cours et a la durée des ſiecles, ou plutot le temps a reſiſté a la durée de leur exiſtence; ſind Herrn Sacy's eigne Worte.

seyn würde, als die der Pyramiden; — als daß die Zeit alles überlebt, die Pyramiden aber die Zeit überleben. Nach Maerizi hat ein anderer Arabischer Schriftsteller dieß noch so ausgedrückt: "alles fürchtet die Zeit, aber die Zeit selbst fürchtet die Pyramiden."

Wir wollen demnach die Etymologie des von Abdallatif erfundenen Wortes dahin gestellt seyn lassen, und in der Aegyptischen Sprache eine andere aufzufinden uns bemühen.

Ich habe vergeblich den Namen zu erfahren gesucht, mit welchem die Kopten oder neuern Aegypter in ihrer Sprache die Pyramiden bezeichnen. Kircher hat in seinem Koptischen Wörterbuche ein Wort dieser Sprache durch Pyramides majores übersetzt, was aber nur, wie ich es in der Folge dieser Untersuchung zeigen werde, zufolge eines Fehlers geschehen ist. Ich werde mich also für jetzt dabei nicht aufhalten. Eine weit wichtigere Stelle kommt in seinem Oedipus vor, wo er bei Gelegenheit der Erklärung eines Hebräischen Wortes, das man gemeiniglich durch Höhen übersetzt, versichert, daß die Aegypter die Obelisken und Pyramiden durch den gemeinschaftlichen Namen ΝΙ-ΣΤΥΛΛΟΣ ΝΦΤ, der Säulen des *Phtas* benannten. "Die Völker, sagt er, scheinen in der Gewohnheit gehabt zu haben, daß sie ihren Göttern Altäre von Stein oder Mar-

mor

mor errichteten. Von dieser Beschaffenheit waren die Altäre der Aegypter, die wir unter dem Namen der Pyramiden und Obelisken kennen, die zur Ehre der Götter so wohl in den Tempeln als außerhalb denselben auf öffentlichen Plätzen errichtet wurden. Denn da Aegypten sehr niedrig lag und Mangel an Bergen hatte: so erfanden sie statt der Berge jene hohen Thürme der Pyramiden und Obelisken, die sie in ihrer Sprache νισυλλος ὑφτ d. i., den Götter geweihete Säulen, nannten. Man stieg auf Stuffen zu ihnen hinauf, und sie waren von innen und außen voll von den mannigfaltigsten Götzenbildern. Damit es aber nicht das Ansehen haben möge, als ob ich diese Meinung auf bloße Muthmaßung gründete, so will ich Abenefi's Zeugniß anführen, der dieselbe bei der Erwähnung der Obelisken mit ausdrücklichen Worten bestätigt: es errichteten aber die Priester der Aegypter diese hohen Felsen in Gestalt eines Kegels oder einer spitz zulaufenden Pyramide, und gruben in dieselben mit symbolischen Buchstaben die Geheimnisse ihrer Weisheit und nannten sie die Altäre ihrer Götter. . .“ Da eine Pyramide also gewissermaßen ein hoher, den Göttern zu Ehren errichteter Altar ist, die auch ihrer hohen Spitze wegen, in der Sprache der Aegypter, wie aus meinem Koptischen oder alt-ägyptischen Wörterbuche zu ersehen ist,

ganz passend πιςυλλον, d. i., ein hoher Ort oder eine hohe Säule genannt wird: so ist wahrscheinlich, daß die Hebräer, im Geiste der Aegyptischen Vorstellungsart, die Tempel oder erhöheten Altäre ihrer Götter *Bama* oder *Bamot*, d. i., etwas Hohes genannt haben" [1]).

Die

[1]) Hic enim fuisse videtur gentium ritus, ut aras lapideas ac marmoreas suis numinibus erigerent. Tales arae erant Aegyptiorum, quas Pyramides et Obeliscos vulgo dicimus, qui in deorum honorem tam in templis, quam extra templum in locis publicis erigebantur. . . Cum enim Aegyptus humilis esset et montibus careret, loco montium adinvenerunt excelsa illa Pyramidum et Obeliscorum, quas proprio nomine apellabant πιςυλλος ὄφη, hoc est, deorum columnas sacras, ad quas per gradus ascendebatur, intusque extusque plenae erant omni idolorum varietate. . . Sed ne sola coniectura niti videamur, audiamus Abenesim, id manifestis verbis, cum de Obeliscis loquitur, ostendentem: *Ouakâmou alkahanât misr hadhihi hidjar mortasiat bisourat alhadd moudaouâr ouanakabou bihim bihorouf alsarirat alasrâr hikmatihim ouasmauhoum moudbahât allahihim.* "Statuerunt autem sacerdotes Aegyptii hosce lapides elevatos et excelsos in figuram coni seu Pyramidis fastigiosae et incidebant in eis litteris symbolicis arcana sapientiae suae, et nominabant eas altaria deorum suorum. . ." Cum itaque Pyramis sit veluti ara quaedam praecelsa in deorum honorem erecta, quae et ob eminentissimum fastigium non male

patria

Die erste Sylbe in Νισυλλος ist der Artikel im Plural, so wie πι in πισυλλος der Artikel im Singular ist. Es ist vielleicht wohl nur ein bloßer Druckfehler, daß man bei Kircher πισυλλον statt πισυλλος findet [1]). Denn dieß Wort muß durchaus eben so im Singular heissen, als im Plural; und es ist ohnstreitig das Griechische Wort συλος, worin das λ, durch einen leicht zu begehenden Fehler, verdoppelt ist. Das Wort Στυλος bedeutet eine Säule, ist synonym mit Στηλη, und findet sich in den guten Schriftstellern. Indeß scheint es doch, als ob es vorzüglich im Dialekt der Alexandriner im Gebrauche gewesen sey, weil es sehr oft in der Septuaginta vorkömmt. Kirchers Zeugniß, daß die Aegypter unter

patria Aegyptiorum lingua, ut ex onomastico nostro Copto s. Aegyptiaco-antiquo patet, vocatur πισυλλον, hoc est excelsum sive columna praecelsa, verisimile est ab Aegyptiis id Hebraeos edoctos numinum sacrorum templa arasve elatiores *Bama* vel *Bamot*, hoc est, excelsa vocasse. S. Oedip. Aegypt. T. I. p. 309-310.

1) Kirchers Koptisches Wörterbuch macht den zweiten Theil seiner Lingua Aegyptiaca restituta aus (S. Prodr. Copt. p. 196.) Ich finde darin nicht ausdrücklich, was Kircher hier daraus anführt. Indeß befindet sich doch das Wort Στυλος darin mehrmals. So steht z. B. p. 216. πισυλλος; und p. 434. Νισυλλος, Säulen, mit dem unbestimmten Artikel im Plural. Auch finde ich πισυλη p. 157.

dieſer Benennung die Pyramiden und Obelisken verſtanden haben ſollen, möchte ich nicht auf Glauben annehmen. Man hat Urſache es um ſo viel mehr in Zweifel zu ziehen, weil der Arabiſche Text, den er zur Unterſtützung ſeiner Behauptung anführt, ſo ganz das Anſehen ſeiner eigenen Erfindung hat. Wer auch noch ſo wenig Arabiſch verſteht, wird doch in jedem Worte des in der Note angeführten Textes einen oder zwei grobe Sprachſchnitzer finden. Es iſt durchaus unmöglich, daß ein Araber ſo geſchrieben haben ſollte. Es iſt bei weitem wahrſcheinlicher, daß das Wort στυλλοc die Stelen oder Säulen des Hermes bedeutet, worüber man bei Joblonski nachſehen kann [1]). Wie es ſich nun aber

[1]) S. Panth. Aegypt. T. 3. p. 174–180. Joblonski hat die Stelle aus Joſephus über die von Seth errichteten Säulen angeführt; was man aber noch nicht bemerkt hat, iſt dieß: daß die Traditionen der Araber, in Betreff der Beſtimmung der Pyramiden, ſehr genau mit der Nachricht bei Joſephus übereinkommen. Denn letztere ſagen, daß die Pyramiden aus der Urſache wären erbauet worden, weil ein Aegyptiſcher König ſowohl durch Träume, als durch die aſtronomiſchen Beobachtungen der Prieſter wäre unterrichtet worden, daß die Erde von zwei großen Plagen bedrückt werden würde; einmal durch eine Waſſerfluth und dann durch einen allgemeinen

aber auch hiermit verhalten mag; so muß doch, selbst angenommen, daß man unter dem Namen der Stelen die Pyramiden und Obelisken begriff, die Einführung dieses Wortes in die Aegyptische Sprache in einen Zeitpunkt nach der Eroberung Alexanders gesetzt werden. Und in so fern können die Pyramiden sehr wohl einen besondern, sie von den übrigen Stelen unterscheidenden Namen gehabt haben, so wenig wie es nöthig ist, daß dieser Name nicht irgendwo anders, als in der Griechischen Sprache könne und müsse gesucht werden.

Schon viele Gelehrte haben es versucht, das Wort πυραμις mit Hülfe der Koptischen Sprache

nen Brand. Darum hätte man die Pyramiden erbauet, um in ihnen das Andenken der Künste, der Wissenschaften und der Kenntnisse aller Art aufzubewahren; man hätte das Wichtigste von allem in ihnen niedergelegt; mit Hieroglyphenschrift alle erworbene Kenntnisse ihnen eingegraben, und daß einige von Stein und andere von gebrannter Erde aufgebauet worden wären. Ich glaube sogar in einem Arabischen Schriftsteller gelesen zu haben, daß man geglaubt habe, daß die von Stein aufgebaueten Pyramiden besser der Gewalt des Wassers und die von gebrannter Erde aufgebaueten eher der Gewalt des Feuers widerstehen würden. Aristides setzt die Stelen in die Tempel: και παντα φυλαττουσιν εν ςηλαις εν τοις ἱεροις αντ' αλλων κτηματον. in Αιγυπτ. ed Jebb. T. II. p. 360.

zu erklären, die ohnſtreitig die Ueberbleibſel der Sprache des alten Aegyptens enthält. Das Reſultat ihrer Bemühungen hat Wahl in einer Note ſeiner Ueberſetzung des Abdallatif zuſammengefaßt.

Alle dieſe Gelehrte haben, wie ich, vorausgeſetzt, daß die erſte Sylbe des Worts πυραμις nichts anders, als der beſtimmte Artikel der Aegyptiſchen Sprache ſey.

Die Erſte Etymologie ſetzt Wilkins auf Herodots und Kirchers Rechnung, woran er meiner Meinung nach Unrecht thut [1]). In der Stelle Herodots, die Wilkins gemeint hat, legt dieſer Geſchichtſchreiber, meiner Meinung nach, ganz deutlich den Namen πιρωμις den Oberprieſtern der Aegypter, und nicht den hölzernen Coloſſen bei, die ſie vorſtellten, und welche mir auch außerdem nicht den geringſten Zuſammenhang mit den Pyramiden zu haben ſcheinen. Die Stelle aus Syneſius, die bei dieſer Gelegenheit von

1) πιρωμις Herodotus, lib. II. apud Aegyptios καλος κἀγαθος appellari vult. Hodie Copti per πιρωμι, hominem, virum ſine praedicato boni vel mali vocant. Ex hac autem origine nunquam deducenda eſt πυραμις, uti Herodotus quidem et cum eo Kircherus facit. S. deſſen Differtat. de lingua Coptica, in dem Anhange zu Chamberlayns ſyll. oration. domin. Amſtelod. 1716. p. 108.

von Kircher, Gronov, Wesseling und sogar von Wilkins selbst angeführt wird, bestätiget meine Meinung noch außerdem. Ich sehe noch viel weniger ein, wie Wilkins dazu kommt, diese Etymologie Kircher zuzuschreiben, es mögte denn seyn, daß er irgend eine Stelle seiner Werke im Sinne gehabt hätte, die mir entgangen ist. In dem Supplemente zum Prodromus und zum Koptischen Lexicon [z]) stellt Kircher über den Ursprung der Pyromiden der Aegypter (denn so schreibt er dieß Wort hier) Untersuchungen an. Er erwähnt der Stelle Herodots, wo sich das Wort πιρωμις findet, und nachdem er bemerkt hat, daß man es auf verschiedene Weise zu erklären gesucht habe: so setzt er hinzu, daß es seiner Meinung nach das Aegyptische Wort πιρωμι wäre, das einen Heros, einen Mann bedeute, der seiner Kraft und Großthaten wegen in großem Ansehen stehe. "Die Pyromen, fährt er darauf fort, waren also Statüen für Könige und

z) Porro quidnam sint aut fuerint Pyromides Aegyptiorum iam restat inquirendum. — Nos dicimus vocem esse Aegyptiam, et idem cum πιρωμι, quae voce virum, heroem, fortem, robustum, rebus gestis clarum exprimimus. Erant igitur Pyromes statuae regum et sacerdotum, quas sibi ad demonstrandam eorum fortitudinem, et virilium, heroicarumque actionum eminentiam demonstrandam erigere solebant. S. Ling. Aegypt. rest. p. 591.

und Priester, die sie sich errichten ließen, damit sie ein Zeugniß der Ueberlegenheit ihrer Macht und ihrer Heroischen Handlungen abgeben möchten;" und dieß bestätiget er durch eine Stelle aus Synesius. Ich glaube wohl, daß Kircher sich geirrt hat, wenn er sagt, daß die Kolossalstatuen der Priester πυραμις genannt worden; aber ich sehe nicht, daß er in diesem Worte die Etymologie von πυραμις zu finden geglaubt hat, und ich kann beinahe der Muthmaßung nicht widerstehen, daß nur zufolge der unorthographischen Schreibart in dem Worte Pyromides ihm jene Meinung untergelegt ist. Kircher scheint in dieser Stelle zu gestehen, daß πυραμι einen, durch seine großen Thaten ausgezeichneten, Menschen, einen Heros bedeute; welches der Koptischen Sprache nach falsch ist, ob man gleich nicht mit Gewißheit behaupten kann, daß dieß Wort in der alten Aegyptischen Sprache diese Bedeutung nicht gehabt habe. Mag nun aber dieß Wort bloß einen Menschen, wie es alle Denkmale der Koptischen Litteratur sagen, oder wie es Herodot sagt, ehemals einen ausgezeichneten und guten Menschen καλὸν κἀγαθὸν bedeutet haben: so begreife ich gar nicht, wie man daher folgern könne, daß in ihm der Name der Pyramiden enthalten sey, und daß es, mit Wahl behauptet, die Denkmäler berühmter Männer, der

Köni-

Könige und Prieſter bedeute [1]). Wilkins hatte alſo große Urſache, dieſe Etymologie zu verwerfen, die ſich von ſelbſt widerlegt, und ich bin ganz erſtaunt, daß Perizonius ihr ſeinen Beifall gegeben hat [2]).

Nach einer andern Etymologie, die ebenfalls Wahl La-Crozen und Jablonski zuzuſchreiben ſcheint [3]), ſoll πυραμις von πιραμαισι, das man *Piram ſchici* ausſprechen muß, herkommen. Σισι (*ſchici*) bedeutet die Höhe und Ραμ (*ram*) einen Bewohner oder Beſitzer. Auf dieſe Art ſoll Ραμαισι einen Bewohner oder Beſitzer der Höhe bedeu-

[1]) Πιραμις, *vir, nimirum virorum illuſtrium, regum ſcilicet ac ſacerdotum monumentum* (Abdallat. Denkwürdigkeiten Aegyptens S. 159.) Jablonski hat gemuthmaßt, daß es durch eine Art Wortſpiel geſchehen ſey, daß die Aegyptiſchen Prieſter Herodot das Wort πιραμις durch καλος καγαθος überſetzt hätten. *Quod vero Herodotus affirmat,* Piromin *graece ſignificare* καλον καγαθον, *bonum et honeſtum, id pro luſu aliquo etymologico habendum eſt. Nam* Πι-ρη-μις, Pi-re-mei *reipſa ſignificat* facientem quod iuſtum eſt, *unde conflatam eſſe vocem* πιραμις *hominem exiſtimare potuit, qui eam Herodoto interpretatus eſt* (Panth. Aegypt. Proleg. p. 38.) Dieſe Muthmaßung kömmt mir zu ſpitzfindig vor.

[2]) Perizon. Aegypt. orig. &c. inveſtig. T. I. p. 447. ed. de 1736.

[3]) Abdal. Denkwürdigkeiten Aegyptens am bereits a. O.

bedeuten, ſo wie von Βακι (*baki*) Stadt, das Wort Ραμβακι (*Rambaki*) Bewohner einer Stadt, Bürger gebildet wird; von κατι (*kadi*) Verſtand, Ραμκατι (*ramkadi*) oder mit dem Zeichen, der mit dem Genitiv der Lateiner übereinkömmt, Ραμνκατι (*ramankadi*) verſtändig; von Βαχκ (*bakka*), Lohn, Sold, Ραμβαχκ (*rambakha*) lohnſüchtig. Dieß wäre allerdings eine ſehr glückliche Etymologie, wenn ſich das Hauptwort Σικι (*ſikici*) die Höhe würklich in πυραμις fände; ſie findet ſich aber darin nicht, denn ις iſt nur die griechiſche Endigung, und ſelbſt wenn man vorausſetzen wollte, daß dieſe Buchſtaben zum Stammworte gehörten, ſo fehlt noch ſehr viel, ehe aus ihnen Σικι werden könnte.

Eine zwar gelehrtere aber ſehr gezwungene Etymologie verſucht Jabloski auf La Crozens Anrathen [1]). Er ſucht nämlich den Urſprung des Wortes πυραμις in den Koptiſchen Worten πιρη μους (*Pirâ-mous*) auf; πιρη bedeutet die Sonne und μους den Glanz, απαυγασμα. Nach dieſem berühmten Gelehrten ſoll Plinius dieſe Etymologie im Sinne gehabt haben, wenn er ſagt; "die Könige ließen wetteifernd von Syenitiſchem Stein Säulen errichten, die ſie Obelisken nannten, und welche der Sonne geheiliget waren. Selbſt ihre Geſtalt

1) Panth. Aegypt. Proleg. p. LXXXII.

Gestalt stellt die Strahlen dieses Gestirns dar, welches auch der Aegyptische Name anzeigt." *Trabes ex Syenite lapide fecere reges quodam certamine, obeliscos vocantes, solis numini sacratos. Radiorum eius argumentum in effigie est, et ita significatur nomine Aegyptio* [1])." Um diese Stelle zur Erklärung des Worts πυραμις anwenden zu können, setzte La Croze voraus, daß die Obelisken ursprünglich den Namen der Pyramiden geführt hätten. "Da wir, sagt Jablonski, aus Plinius ersehen, daß die Obelisken Darstellungen der Sonnenstrahlen sind, und der Aegyptische Name derselben eben dieß bedeutet hat: so schloß dieser berühmte Mann (La Croze) daraus, daß die Obelisken in den ältesten Zeiten Aegyptens Pyramiden (πυραμις) geheißen hätten. . . . Die Aegypter nannten also gewöhnlich die Obelisken Pyramiden, weil sie einige Aehnlichkeit mit den Strahlen der Sonne hatten. In der Folge trugen sie diesen Namen auf weit ansehnlichere Gebäude über, die man eigentlich Pyramiden nennt, weil sie, ihrer verschiedenen Bestimmung ungeachtet, einige Aehnlichkeit mit den Sonnenstrahlen hätten [2])." Es ist wunderbar, daß

La

1) Hist. Natural. Lib. XXXVI. c. 8.

2) *Cum enim Plinius nos docuerit, Obeliscos esse effigies radiorum solis, ac praeterea id ipsum significari nomine Aegyptio, ex eo vir summus conclude-*

La Croze und Jablonski die Etymologie des Wortes der Pyramiden auf eine Stelle in Plinius gestützt haben, in der, ihrer eigenen Aussage nach, von diesen Denkmählern gar nicht die Rede ist. Plinius wollte nur den Ursprung des Wortes der Obelisken (*Obeliscos vocantes*) angeben, den er, — sey seine Meinung gegründet oder nicht, — aus der Aegyptischen Sprache herhohlt. Man sieht auch wohl, wie sehr Jablonski dem natürlichen Sinne dieser Stelle Gewalt anthut, um in ihr die Pyramiden zu finden. Außerdem aber hat diese Etymologie noch einen beträchtlichen Fehler, nämlich diesen: daß sie die Ordnung der Worte umkehrt, indem sie das nachfolgende *Solis* dem vorhergehenden *Splendor* vorsetzt. Denn diese Wortfügung, die zwar in vielen andern Sprachen Statt findet, ist dem unwandelbaren Sprachgebrauche der Aegyptischen Sprache zuwider, nach dem es πιμανε ἄφρη heißen müßte.

Aus

eludebat „Obelisci nomen antiquissimum apud Aegyptios fuisse Pyramis. . . *Aegyptii igitur Obeliscis primo Pyramidum nomen indiderunt, quod in effigie quadam radios solis imitarentur: deinde illud ad omnes structuras molis amplioris, quas proprie Pyramidas vocant, transtulerunt, quod et hae aliquam radiorum solis speciem servarent, quamvis earum alius usus esset.* S. Panth. Aegypt. Proleg. p. LXXXII.

Aus eben dem Grunde iſt die von Wilkins vorgeſchlagene Etymologie zu verwerfen, die πυραμις aus den beiden Worten der Koptiſchen Sprache, πουρο Μσι (*pouro mici*) abzuleiten ſucht. Πουρο, ſagt er, bedeutet König und Μσι Geburt. Folglich bedeuten, nach Wilkins, die beiden Worte πουρο Μσι, *regum proſapia*; und er glaubt, daß dieſer Name den Pyramiden in ſo fern gegeben ſeyn könne, als ſie Gebäude geweſen wären, die die Aegypter für die Perſonen der Königlichen Familie beſtimmt gehabt hätten [z]). Dieſe Etymologie iſt aber ſehr gezwun-

z) Ex *hac autem origine* (πιεμι) *nunquam deducenda eſt* πυραμις. . . *Sed iuxta intentionem inſtitutumque primum a* πουρο rex *et* Μσι generatio, *derivatur. Fuiſſe olim Pyramides regibus Aegyptiorum eorumque familiis erectas, nullus autorum nos dubitare finit; inde qui ex iis oriundi erant, ad columnas illas ſeriem familiarum regiarum continentes recurrere neceſſe habebant: uti exemplo Hecataei Thebani. . . patet, quem, ut Herodotus ait, ſacerdotes Jovis in magnum conaculum introduxerunt, ubi pontifices et reges filiique eorum gradatim in columnis percenſebantur; et has columnas Pyramides appellatas eſſe idem, nos docet.* (Dav. Wilkins Diſſertat. de Ling. Copt. an dem bereits angeführten Orte S. 108). Man braucht nur Herodots Stelle zu leſen, um ſich davon zu überzeugen, daß Wilkins den Sinn derſelben gänzlich verfehlt hat.

gezwungen, und auch außerdem zu verwerfen, weil sie, dem Geiste der Aegyptischen Sprache zuwider, die natürliche Folge der Worte umkehrt. Noch weniger kann man sie zulassen, wenn man die Sylbe ις in dem Worte πυραμις auf Rechnung der Griechischen Aussprache setzt; denn alsdann ist das Wort μισι in dem Worte πυράμις nicht enthalten.

Die letzte Etymologie hat Herrn Adler zum Verfasser, dessen Gelehrsamkeit und vorsichtige Critik allgemein bekannt ist. Er leitet das Wort πυραμις von πιραμα (*pirama*), die Höhe, ein erhabenes Denkmahl, ab [z]). Diese Etymologie empfiehlt sich von Seiten ihrer Einfachheit und der Ungezwungenheit ihrer Anwendung auf dasjenige, was die Pyramiden am auffallendsten auszeichnet. Man könnte zwar einwerfen, daß sich das Wort Παμα in den Ueberbleibseln der Aegyptischen Sprache nicht findet; der Einwurf ist aber von keiner Bedeutung, weil die Wurzel dieses Wortes der Hebräischen Sprache und mehreren ihrer bekannten Dialekte, z. B. dem Chal-

z) "Pyramide läßt sich nicht aus dem Griechischen πυρ, Feuer, ableiten, wenn man nicht ins Lächerliche fallen will. Es ist das Koptische oder Aegyptische Wort Παμι, Παμι *rami*, das Höhe bedeutet, und mit dem Hebräischen *Rom*, *Rama* übereinstimmt. π ist der Artikel des männlichen Geschlechts bei den Aegyptern, also Pirami." S. Adlers biblisch-critische Reise nach Rom, S. 192.

Chaldäischen, Syrischen und Samaritanischen zu gehört, so daß sie sich wahrscheinlich auch in der Phönicischen Sprache befand [1]), und man Ursache hat zu glauben, daß die Sprache der alten Aegypter mehr Aehnlichkeit mit dem Hebräischen hatte, als man jetzt zwischen ihr und der Koptischen Sprache findet. Man kann sogar mit Wahl annehmen, daß die Wurzel dieses Wortes und eine Ableitung desselben mit seiner ursprünglichen Bedeutung in dem Koptischen Worte Ραμαο (*ramao*) enthalten ist, das reich bedeutet [2]).

Ein weit wesentlicher Fehler dieser Etymologie, den sie mit allen vorhergehenden gemein hat, ist der, daß sie nur den Namen erklärt, den die Griechen den Pyramiden gaben, und nicht den geringsten Aufschluß über den Ursprung desjenigen gibt, mit dem sie die Araber benennen. Sie löset das Problem also nur halb; denn das Griechische Wort πυραμις und das Arabische *haram*, oder mit dem Artikel *alharam*, sind ursprünglich nur ein und ebendasselbe Wort. Um demnach das Problem ganz zu lösen, müßte man ein Aegyptisches Wort finden, welches bei seinem, mit unmerklicher Veränderung verbun-

1) S. Selden, *de diis Syris*, Synt. II. c. X. p. 254.

2) "Ραμα bedeutet hoch, Höhe; daher auch Ραμαο in dem Wörterbuch trovisch in der Bedeutung *dives* stehet." Abd. Denkw. Aeg. S. 159.

denen, Uebergange in die Griechische und Arabische Sprache das Entstehen der beiden Worte habe verursachen können, deren Ursprung wir suchen. Und dieß glaube ich wirklich gefunden zu haben.

Aus der Vergleichung des Griechischen Wortes mit dem Arabischen ergibt sich Erstens: daß die Endsylbe ις von πυραμις nur die Griechische Endung ist, auf die man nicht weiter Rücksicht nehmen muß; Zweitens: daß die Sylbe πυ oder wenigstens der Buchstabe π nicht mit zur Wurzel des πυραμις gehört. Es ist nichts weiter, als der Artikel des männlichen Geschlechts der Aegypter, statt dessen die Araber, wenn es nöthig ist, ihren Artickel *al* gebrauchen. Die Veränderung, die die Griechen mit diesem und andern Worten vorgenommen haben [1]), haben die Araber sich bei dem Worte *berbâ* erlaubt, von dem ich weiter unten reden werde. Es ist zusammengesetzt aus dem Artikel πι oder πε, und ΕρΦε (*arbai*), oder nach dem Sahidischen Dialekt ΡΠΕ (*arba*) ein Tempel. Eben so ist es der Fall mit dem Worte *timça*, Krokodill, das nur aus dem Artikel weiblichen Geschlechts ΤΙ oder ΤΕ und dem Worte ΜΣΑΗ (mçah), als der Koptischen Benennung für dieß Thier, die die Araber beibehalten haben,

[1]) *Pharao* besteht nur aus dem Artikel πι oder Φ und dem Worte ορρο oder nach dem Sahidischen Dialekt ερο König.

haben, beſteht. Aus der angeſtellten Vergleichung ergibt ſich Drittens: daß vor der Sylbe ραμ eine aſpirirte Aſpiration mit einem ſehr kurzen Vokal war, und daß die Griechen dieſe weggelaſſen haben, weil es ihnen an Buchſtaben fehlte, durch die ſie ſie hätten ausdrücken können, da die Araber gegentheils ſie beibehalten haben. Nach dieſen Thatſachen glaube ich mit Recht ſchließen zu können, daß, die Vokalen abgerechnet, das urſprüngliche Wort aus den drei Buchſtaben *HRM* beſtund. Dieſe drei Buchſtaben enthalten eine, in Anſehung der Bedeutungen und Abſtammungen, in den orientaliſchen Sprachen eben ſo bekannte als reiche Wurzel. Ihrem urſprünglichen Sinn nach bedeutet ſie unſtreitig, von dem Verkehr und Umgange mit Menſchen trennen. Daher hat dieß Wort im Hebräiſchen, Chaldäiſchen und Syriſchen die Bedeutung, Gott heiligen, weihen, anathematiſiren, aus der Gemeinſchaft der Gläubigen ausſchließen. Daher heißt *Herem* im Hebräiſchen, ein Anathem, eine geweihete und der Gottheit geheiligte Sache; ſo wie im Aethiopiſchen und Arabiſchen *Haram* die Bedeutung von unterſagen, und in der erſten dieſer beiden Sprachen die Bedeutung von Gott dienen, auf eine beſondere Art der Religion gewidmet ſeyn, hat. Daher bedeutet in der Arabiſchen Sprache *Haram* eine unerlaubte, verbotene Sache, einen heiligen Ort.

Harim heiſſen in ihr Weiber; *Harem* heißt der Ort des Hauſes, wo ſie, getrennt von den Männern, wohnen: *Moharram*, einer von den Monaten, wo die Feindſeligkeiten verboten waren; durch *Haramani* werden die beiden geheiligten Städte, Mekka und Medina bezeichnet, worinn die Ungläubigen nicht aufgenommen werden dürfen; und *Ihram* bezeichnet das beſondere Kleid der Pilgrimms, in dem ſie nicht jagen, ſich nicht raſiren laſſen und körperliche Vergnügungen ſich erlauben dürfen u. ſ. w. Daher kömmt vielleicht im Griechiſchen ἕρμος mit ſeinen Abſtammungen.

Wenn wir nun vor das Wort *Harem* oder *Hram* den Aegyptiſchen Artikel ſetzen: ſo entſteht daher πτερεμ. Hieraus konnten die Griechen eben ſo leicht τυραμις machen, als ſich, mit Hinwegla ſſung des Artikels der Aegypter, das *Haram* der Araber darin finden läßt. Und dieß Wort kann, nach dem, was eben beigebracht worden iſt, nichts anders, als einen heiligen Ort oder ein Gebäude bedeuten, das auf eine beſondere Art, ſey es für eine Gottheit oder ſonſt für irgend einen religiöſen Gebrauch, beſtimmt iſt. Es iſt leicht möglich, daß die Aegypter HPM ohne irgend einen Vokal nach dem aſpirirten Conſonanten geſchrieben haben, ſo wie ſie noch heut zu Tage Hpe, Geſicht,

Gesicht, Ἠρε, Nahrung, Ἠρηρι, Blume, Ἠρω, Ofen, Feuerherd, Ἠρωτ, Kelter u. s. w. schreiben. Es ist daher gar nicht zu verwundern, daß die Griechen diese, für ihre Aussprache zu harte Aspiration unterdrückt haben, da außerdem keiner ihrer Buchstaben sie auszudrücken im Stande war.

Das Wort *Canopus* gibt uns ein auffallendes Beispiel von einer ähnlichen Weglassung. Wir wissen aus Aristides, daß das Wort Κανωβος Aegyptischen Ursprungs war, daß aber seine harte und mit Griechischen Buchstaben unschreibbare Aussprache, bei dem Uebergange in die Griechische Sprache gemildert, und daß das Aegyptische Wort durch χρυσουν εδαφος, einen goldenen Boden übersetzt worden sey [1]). Im Dialekte Unterägyptens heißt

[1]) ὁ τοινυν Κανωβος ονομα εστι Μενελαου κυβερνητου, ως Ἑκαταιος δε δη φησιν ὁ λογοποιος, και το κοινον της φημης, ὁ τελευτησαντος περι τον τοπον τουτον λειπεται τοὔνομα ταυτι φημι, ὡς Ἑλληνες λεγουσιν· επει εγωγε ηκουσα εν αυτῳ Κανωβῳ των ἱερεων ου του φαυλοτατου, ἐτι μυριοις ετεσιν προτερον, η Μενελαον οκεισε προσχειν, το χωριον ὀυτως ωνομαζετο και ουκ αντικρυς μεν ελεγε τοὔνομα τουτ' αυτο ως ἀπογραψαι γραμμασιν Ἑλληνικοις, αλλ' ην μεν ὡσπερ εμφερομενον και περιτρεχον, Αιγυπτιον δε και δυσγραμματον μαλλον· το δε ουν ἡμετερᾳ φονῃ δηλουν εφη χρυσουν εδαφος. *Canobus gubernatoris est Menelai nomen, ut Hecataeus et*

heißt Καηι (*cahi*), und im Sahidischen Dialekte Καη (*cah*), die Erde, der Boden, und Νουβ (*noub*), Gold. Καηνουβ (*cahnoub*) also, oder mit dem Zeichen des Genitivs Καηννουβ (*cahannoub*) bedeutet goldene Erde, goldener Boden. Man sieht hieraus, daß in dem Griechischen Worte Κανωβος die Aegyptische Aspiration weggelassen ist. Die Aegypter hingegen, die an der Aspiration Gefallen finden, brauchen sie allenthalben bei den Wörtern, die sie aus der Griechischen Sprache entlehnen, und bedienen sich ihrer, um die Spiritus der Griechen zu ersetzen. So schreiben sie, um nur ein Beispiel anzuführen, den Namen der Insel Rhodus Ῥοδος (*Rhodos*), statt Ῥόδος [1]).

Ich

et fama communis loquuntur, qui mortuus loco nomen dedit, ut aiunt Graeci. Nam ego quidem in ipsa urbe de sacerdote quodam non infimo cognovi, multis ante saeculis, quam appelleret Menelaus, locum nomen hoc habuisse. Neque tamen hoc idem nomen diserte proferebat, ut Graecis litteris scribi posset, verum ut quasi alluderet, et Aegyptium esset, ac minus commode scribi posset. Iam illud nostra lingua sonare dicebat, aureum solum. Arist. in Aegypt. et de Jebb. T. II. p. 359.

[1]) G. Fragmenta N. Test. e versione Aegyptiaca dialecti Thebaidicae Sahidicae seu superioris Aegypti. Act. Apost. c. XXI. v. 1. p. 158.

Ich darf einige Einwürfe nicht verschweigen, die man dieser Etymologie entgegensetzen kann. Der erste ist, daß sich die Wurzel HRM nicht in der Koptischen Sprache findet, was aber nicht mehr sagen will, als daß wir nur sehr unvollkommne Kenntniß von der Koptischen Sprache und vorzüglich vom Sahidischen Dialekte haben. Wenn wir sie gründlicher verständen, so würden wir sehr viele Wurzeln anderer Orientalischer Sprachen in ihr finden können, die wir, als solche, bis jetzt noch nicht erkannt haben. Außerdem ist es ausgemacht, daß in die Koptische Sprache, so wie wir sie durch die Uebersetzung der heiligen Bücher und anderer kirchlichen Denkmahle kennen, eine fast unzählbare Menge Griechischer Worte aufgenommen ist, die in eben diesem Verhältnisse eine große Anzahl ihrer eigenen Worte verdrängen mußte. Es ist noch weniger wahrscheinlich, daß die an Bedeutungen so reiche Wurzel HRM, die in ganz Syrien, Phönicien, Arabien bis nach Aethiopien so allgemein im Gebrauche war, Aegypten gänzlich fremd gewesen seyn sollte. Und findet sich diese Wurzel denn nicht wirklich in dem Worte *Hermes* und allen seinen Derivativis? Und sind die Säulen des Hermes, die στηλαι Ἑρμου, Strabons Ἑρμαι etwas anders, als heilige Säulen, als *Haram*, oder der Gottheit geweihete Plätze? Stammt nicht von der Wurzel

Haram der Name *Arment*, sonst genannt Ἑρμοντις, Ερμοτυβιεις oder Ἑρμοτοβιες und der Name des Priesters *Chaeremon* ab?

Der zweite Einwurf, den man dieser Etymologie machen könnte, besteht in folgendem: in der Hebräischen, und denjenigen Sprachen, die mit ihr Aehnlichkeit haben, gibt es zwei aspirirte Buchstaben, nämlich *Hé* und *Heth*. Der erste dieser Buchstaben enthält eine leise, und der andere eine starke Guttural-Aspiration. Nun wird die oft erwähnte Wurzel HRM in allen Sprachen, in denen sie sich befindet, mit einem *Heth* oder mit der starken Aspiration geschrieben, und behält diese Aspiration im Arabischen bei, da im Gegentheil der Arabische Name der Pyramiden mit der leisen Aspiration geschrieben wird. Indessen haben die Kopten auch zwei aspirirte Buchstaben, das *Hori*, das mit dem *Hé* und das *Khei*, das mit dem *Heth* übereinkömmt. Und nun müßten sie, und die Araber nach ihrem Beispiel, die Wurzel HRM, falls sie sich in ihrer Sprache befunden hätte, mit dem Buchstaben geschreiben haben, der am stärksten aspirirt wird. Indeß scheint mir dieser Einwurf doch noch nicht den Ausschlag zu geben, weil dieselbe Wurzel schwächer in Aegypten, als in Phönicien und Arabien aspirirt werden konnte. Eben daher kömmt das *Heth* der Hebräer bald mit dem *Ha*

und

und bald mit dem *Kha* der Araber überein. Zweitens gibt es im Dialekte Oberägyptens nur einen einzigen aspirirten Buchstaben, nämlich das *Hori*, das *Khei* oder die starke Aspiration hat dieser Dialekt nicht, und man braucht darin das Hori, um den Spiritus asper der Griechen auszudrücken. Man schreibt in beiden Dialekten Ἁπως, Ἱνα, Ἁπλον statt ὅπως, ἵνα, ὅπλον. Das Hebräische Wurzelwort *Hqmm*, das im Hebräischen und Arabischen mit dem *Heth* oder der starken Aspiration geschrieben wird, schreibt auch der Memphitische Dialekt mit einem *Khei* Ϩαμ, der Sahidische Dialekt aber mit einem *Hori* Ἁμαμ. Derselbige Fall könnte es mit dem Wurzelworte HRM seyn; und so war Ἁραμ im Sahidischen Dialekte einerlei mit dem *Haram* der Araber, das mit einem *Hé* geschrieben wird. Durch denselbigen Buchstaben ist der Spiritus asper der Griechen in den Worten *Hermes*, *Herodes* und anderen ausgedrückt.

Der letzte Einwurf, den man noch machen könnte, wäre, daß die Griechen, in Uebereinstimmung mit unserer Etymologie, nicht πυραμις, sondern πιραμις hätten schreiben müssen. Ich glaube aber nicht, daß diese Schwierigkeit unüberwindlich sey, denn jedermann weiß, wie wenig bei etymologischen Untersuchungen die Vokale in Betracht kommen. Und überdem würde ich mit Jablonski

sagen,

sagen, daß die Griechen daßhalb πυραμις geschrieben hätten, weil sie sich einbildeten, daß dieß Wort von πυρ, Feuer, herkäme [1]).

Aber genug über den Ursprung des Namens der Pyramiden. Wir wollen noch ein Wort über die *Berba* und die Syringen sagen. Die Aegyptischen Araber bezeichnen unter dem Namen *Berba*, *Berbi*, *Birba*, oder Birbé (ein und ebendasselbe Wort, das auf verschiedene Art ausgesprochen und in den verschiedenen Reisebeschreibungen bald auf die eine oder die andere Art aufgenommen ist;) eine große Anzahl von Aegyptischen Monumenten, deren größter Theil wenigstens aus alten Tempeln besteht, die in ihrem gegenwärtigen Zustande der Zerstöhrung selbst dem kältesten Zuschauer unwillkührlich Bewunderung abzwingen. So gibt es z. B. dergleichen *Berba* zu Ikhmim oder Akhmin, zu Dendera und an mehrern Oertern. Die Ruinen, die Brown zu Sirea sahe, führen ebenfalls denselbigen Namen [2]). Der Sinn des Worts *Berba*, das gewiß nicht Arabischen Ursprungs ist, war so lange unbekannt geblieben,

[1]) *Graeci id efferre consueverunt πυραμις, cum proprie, et verius scribendum fuisset πιραμις. Sed Graeci vocem hanc απο του πυρος derivantes, non potuerunt non scribere πυραμις.* Gl. Paulin. Aegypt. Proleg. p. LXXXIII.

[2]) S. Brown, T. I. p. 29.

blieben, bis ich deſſen Abſtammung aus der Aegyptiſchen Sprache zu entwickeln verſucht hatte [1]). Mattier hatte in der Vorrede zu ſeiner Ueberſetzung Aegyptens von Murtadi bereits geſagt: "Die Pyramiden, von denen wir ſchon mehrmahls geſprochen haben, führen im Arabiſchen zwei Namen; der eine iſt *Birba* und der andere, den ich an mehrern Stellen beibehalten habe, *haram*. Das Wort *Birba*, das im Plural *Barabi* heißt, iſt vielleicht das verdorbene *Pyramis*. Wie es ſich hiermit aber auch verhalten mag, ſo gibt unſer Schriftſteller entweder den Pyramiden überhaupt, oder den kleinern, mit Ausſchließung der größern, die er beſonders durch das Wort *Haram* bezeichnet, das im Arabiſchen ein altes Gebäude bedeutet, dieſen Namen." Kircher hatte die nämliche Erklärung angenommen [2]), und ich glaube, wie ich gleich zeigen werde, die Quelle ſeines Irrthums entdeckt zu haben. Reiske glaubte, daß man ſtatt *Barabi*, *Barami* leſen müſſe [3]). Michaelis hatte ſich einer Stelle in Pocock's Reiſebeſchreibung ſehr glücklich zu ſeinem Vortheile bedient, und darnach wohl eingeſehen, daß die *Berba* Tempel ſeyn

[1]) Not. et Extr. des Manuſc. de la Bibl. du Roi. T. I. p. 270. Note d.

[2]) S. Oedip. Aegypt. T. I. p. 59.

[3]) Büſchings Magazin für die neue Hiſtorie und Geographie, Th. 3. S. 195. Not. 22.

seyn müßten [1]). Endlich zeigte ich in einer Note zu dem Werke *Schemseddin Mohammed ben-Abilfaraur*, welches sich in dem ersten Bande der Nachrichten und Auszüge der Manuscripte der National-Bibliothek S. 270 befindet, daß das Wort Berbr Aegyptischen Ursprungs, und aus dem Artikel π. und Ερφα zusammengesetzt sey, und folglich nichts anders als einen Tempel bedeute. Diese Muthmaßung erhielt Michaelis Beifall [2]), und ward auch von Herrn Wahl gebilligt [3]). Nachher habe ich von Herrn Assemann zu Padua erfahren, daß Herr Zoega auf dieselbe Muthmaßung gefallen sey. Indeß hat diese Etymologie doch einen Widersacher an dem Verfasser des Werks, das den Titel führt Edrisii Africa, an Herrn Hartmann gefunden, dessen Talente ich aber zu sehr schätze, als daß ich mich in eine weitläuftige Auseinandersetzung seiner Einwürfe einlassen möchte. Außerdem bin ich diese Rücksicht der ehrenvollen Erwähnung schuldig, die er in Rücksicht meiner gethan hat. Herr Hartmann kann sich nicht vorstellen, daß Reiske die Veränderung des *Barabi* in *Barami* auf eine bloße Muthmaßung

[1]) Descript. Aegypt. p. 80. Note 168.

[2]) J. D. Michaelis neue orientalische und exeget. Bibliothek, Th. 8. S. 45.

[3]) Magazin für alte besonders morgenländische Litteratur, 2te Lieferung, S. 169.

maßung hin gewagt haben sollte, und setzt voraus, daß dieser Gelehrte irgend eine Autorität für sich hatte, die ihn zu dieser Veränderung berechtigt habe. Er geht darauf zu Michaelis Meinung über, der, nach Anleitung einer Stelle bei Pococke, die Berba durch Tempel erklärt hatte, und macht die Glaubwürdigkeit dieses Reisebeschreibers verdächtig; bemerkt aber doch nichts desto weniger, daß Michaelis Meinung sowohl durch meine, von dem Worte *Berba* gegebene Erklärung, als auch durch die Beschreibungen der Reisebeschreiber bestätiget werde, die mit Enthusiasm von den Ruinen von Tempeln und anderen alten Gebäuden sprechen, die sie an Oertern gesehen haben, wo keine Pyramiden standen [1]). Im Verfolg

1) *Interpretationem suam ex Pocockio petiit Michaelis, cuius vero auctoritas hoc loco saltem iure suspecta habetur: tuetur tamen versionem Michaelis, eiusque interpretationem, vir in linguis, ita dictis orientalibus versatissimus Silvestre de Sacy. Et sane (ut ingenue rem nostram tractemus) favere videntur huic interpretationi itinerantorum recentiorum commentaria, quae omnino de antiquitatis monumentis, in urbibus ab Edrisio paulo ante commemoratis frequentibus, mira enarrant, de templorum ruinis, reliquiisque, et de aedificiorum ruderibus descriptiones delineationesve exhibent, in quibus vero nihil de Pyramidibus, ne verbum quidem legere est.* S. Edrisi Africa, Gott. 1796. p. 481.

folg der Untersuchung aber läßt er sich durch eine Stelle Abdallatifs, die nichts weniger als beweisend ist, verleiten, das Wort *Berba* durch Pyramiden oder Obelisken zu übersetzen [1]). Der berühmte Schultens hatte bereits, auf eine nicht sehr glimpfliche Art, die von Michaelis angenommene Lesart und Uebersetzung in der ersten Abtheilung des ersten Bandes der Bibliotheca critica auf die Probe gestellt. Er war davon überzeugt, daß Reiske seine guten Ursachen gehabt haben müßte, um *Barabi* in *Barami* zu verändern und unter letztern die Pyramiden zu verstehen. Auch glaubte er, daß die Beschreibungen von den *Berba*, so wie sie sich bei Edrisi vorfänden, eben so gut auf Pyramiden, als auf Tempel paßten [2]).

Man

[1]) *Ex verbis autoris huius, multo magis autem, ut mihi quidem videtur, ex loco vel ordine, quem in describendis antiquitatum monumentis tenet, vocem* Berba *notare vel Pyramidem vel Obeliscum equidem colligi posse putaverim: minus commode enim de templorum descriptione accipi posse videntur verba vixdum adscripta.* Ebendas. p. 484.

[2]) *In Leidensi (codice) est* Alberba, *quod Michaelis praefert, putatque templum designari, figuris hieroglyphicis ornatum, forte etiam subterraneum. Reiskius emendaverat* Albarami, *verteratque* Pyramides, *quod vocabulum coniecturale exisli-*

Man hat, wie es scheint, nicht genau genug darauf geachtet, daß Reiskens Conjectur sich nur auf den Arabischen Pluralis des *Barabi* faßte, der die Vergleichung desselben mit dem Worte Pyramide begünstigte, und daß er sie wahrscheinlich nicht gewagt haben würde, wenn er gerade daran gedacht hätte, daß *Berba* der Singular sey.

Uebrigens würde Schultens der Meinung Michaelis auch mehr Gerechtigkeit haben widerfahren lassen, wenn er, statt sich bloßen Muthmaßungen zu überlassen, irgend eine Arabische Beschreibung von Aegypten, z. B. nur die von Macrizi, nachgesehen hätte. Er würde darinn Beschreibungen der *Berba* gefunden haben, die ihn hätten überzeugen können, daß unter diesem Worte keine Pyramiden verstanden würden.

Um

existimat Michaelis, nec ullo usu confirmatum. Sed cum vix credibile sit Reiskium, cui tantae erat Arabicae linguae copia, vocabulum substituisse, cuius usum posset nulla auctoritate firmare, potius existimamus eum haud cogitasse de diversa vocis scriptione Albarami, *quae plane idem significat. Utrumque enim ortum videtur ex Pyramide, ut pro* Albirami *diceretur* Albirami *et* Albirabi. *Credimus quoque descriptionem Birabarum, quae est in Geographia Nubiensi, ad Pyramides tam facile accommodari posse, quam ad templa.*

Um zu beweisen, daß das, was ich eben gesagt habe, völlig gegründet ist, will ich eine Stelle aus Macrizi übersetzen, die vom *Berba* zu Dendera und Ikhmin handelt, welcher letzterer sogar die Veranlassung zu Michaelis Note gegeben hat.

Nach kurzer Erwähnung des *Berba* zu Samenoud und Ikhmin fährt Macrizi fort: "Zu der Zahl „der *Berba* gehört auch der zu Dendera, welches „ein bewundernswürdiges Gebäude ist. Es hat „180 Fenster, in deren jedes die Sonne zu einer „gewissen Zeit tritt, und zwar so, daß sie heute „das erste, morgen das andere u. s. w. bescheint, bis „sie zum letzten gelangt ist, von welchem an sie, „in entgegengesetzter Richtung, wieder zurückkehrt, „bis sie zu dem gekommen ist, von welchem sie aus„gegangen war.

„Der Berba von Ikhmin, sagt Macrizi an „einem andern Orte, war eines der größten und „bewundernswürdigsten Gebäude. Die Alten hatten „es errichtet, um ihm ihre Schätze anzuvertrauen; „denn sie hatten von der Fluth, die Aegypten über„schwemmen sollte, mehrere Jahrhunderte vor ihrem „wirklichen Anheben, Kenntniß gehabt. Einige sagten, „daß ein Brand alles verwüsten würde, was sich „auf der ganzen Oberfläche der Erde befinden würde; „und andere schrieben diese Verheerung einer be-

„vorstehenden Wasserfluth zu. Sie errichteten deß-
„halb diesen *Berba* vor der Wasserfluth. In der
„oben erwähnten sähe man die Bilder der Könige,
„die Aegypten beherrschen sollten. Er war von
„Steinen von Marmor erbaut, deren jeder fünf
„Cubitus lang und zwei breit war. Er war von
„sieben Porticus gebildet, deren oberer Theil aus
„18 Cubitus langen und 5 Cubitus breiten Steinen
„bestand. Die Steine waren blau und mit andern
„Farben gemahlt, und die Mahlerey selbst noch
„so frisch, als ob sie erst eben verfertiget worden
„wäre. Jeder der 7 Porticus führte den Namen
„von einem der 7 Planeten. In ihre Mauern war
„eine Menge von Figuren, verschieden an Gestalt
„und Größe, eingegraben, welche alle Wissenschaften
„der Aegypter darstellten, die die Alchymie, die
„Chymie, die Talismans, die Medicin, die Astro-
„nomie und die Geometrie betrafen; sie hatten sie
„unter diesen sinnbildlichen Figuren in Sicherheit
„gebracht.

„Ebn-Djoheir sagt in seinem Werke, daß der
„*Berba* von Ikhmin 220 Cubitus lang und 170
„breit sey, und daß er außer den Mauern noch auf
„40 Säulen ruhe. Jede Säule hat 50 Spannen
„im Umfang, und steht 30 Spannen von der andern
„entfernt. Sie haben ein sehr großes Kapital und
„sind von oben bis unten mit Figuren verziert.

„Vom Kapital der einen Säule bis zum Kapital
„der andern laufen Quadersteine her, von denen
„einige 36 Spannen lang, 10 breit und 8 hoch
„sind. Die Decke besteht aus Steinplatten, die
„gleichsam ein einziges Tapetenwerk ausmachen,
„auf der sowohl von innen als aussen vortreffliche
„Figuren und sehenswürdige Kunstwerke befindlich
„sind, die Schiffe, Menschen und dergleichen vor-
„stellen. Die Mauer dieses *Berba* ist 18 Spannen
„dick und von festem Mauerwerke. Diese Messun-
„gen nahm im Jahr 778 Ebn-Djobeir auf.

„Man sagt, daß Dhou-lnoun vermittelst dieses
„Berba die Alchymie lernte. Das Werk selbst
„erhielt sich bis zum Jahr 780, wo es von einem
„Bewohner Ikhmin's, Namens Ebn-alkhatib
„Kémaleddin ben-Abibecr ben-alkatib Alémed-
„din Ali zerstöhrt ward. Er fand darin große
„Reichthümer, starb aber kurz darauf. Von dieser
„Zeit an gerieth die Stadt Ikhmin immer mehr in
„Verfall bis zu ihrer gänzlichen Zerstöhrung. Der
„Dämon des Berba von Ikhmin soll unter der Ge-
„stalt eines jungen Mannes, ohne Bart und
„nackend erschienen seyn. Einige Leute, die in den
„Berba gegangen waren, verfolgte er, und setzte
„ihnen mit Schlägen so zu, daß sie die Flucht er-
„greifen mußten. Ein Gleiches soll auch Leuten begeg-
„net seyn, die in die Pyramiden gegangen wären.

„Man

„Man sagt, daß der Erbauer des *Berba* zu „Ikhmim Dunkerga hieß, und daß er bei der Er„bauung desselben keine andere Absicht gehabt habe, „als um die Völker, die ihm nachfolgen würden, „darin kunstlich vorzustellen, daß er darin die „Geschichte der Völker, und die Vorzüge, wodurch „sich jede derselben Ruhm erwirbt, aufzeichnete; daß „er darinn auch die Propheten und Philosophen sinn„bildlich dargestellt und endlich die Namen von „allen den Königen darinn aufgeschrieben hat, die „auf einander folgen müßten bis ans Ende der „Welt. Als er den Bau anfing, stand der Adler „dem Haupte des Widders gerade gegenüber, und „der Adler bleibt, nach der Behauptung jener „Völker, in jedem Zeichen 3000 Jahr. Zu unserer „Zeit trift diese Constellation im Zeichen des Stein„bocks zu, und so sind es nach dieser Rechnung etwa „20000 Jahr, seit dieser *Berba* erbauet ist.

„Abou-Abdallah Mohammed ben-Abdarra„him Kaisi sagt in dem Werke, das den Titel „*Tohfat-allobab* führt, daß der *Berba* zu Ikh„mim viereckigt und von Quadersteinen gebaut sey; „daß er vier Thore hätte, deren jedes zu einem „Zimmer führe, das wieder vier Thore hätte; „daß alle diese Zimmer dunkel wären, und daß „man von ihnen zu andern Zimmern hinaufstiege,

„die hohen Säulen, nämlich wären, und mit den „vorherigen einerley Dimension hätten.“

Dieser Auszug, auf den ich mich beschränken muß, giebt einen hinlänglichen Begriff von dem, was man unter einem Berba zu verstehen hat.

Es bedarf deßhalb auch keiner weitläuftigen Abhandlungen, um zu beweisen, daß die Nachricht, die ein Arabischer Schriftsteller von dem *Berba* zu Aswan oder Syene beibringt, nicht, wie es Kircher gethan hat, von einer Pyramide zu verstehen sey. Der Text, den Kircher aus dem Arabischen Schriftsteller anführt, muß so übersetzt werden: “Aswan, eine Stadt in Ober-Egis, liegt am östlichen Ufer des Nil. In ihr befindet sich ein berühmter *Berba*, der in Rücksicht auf die Größe der Quadersteine, von denen er gebauet ist, und in Rücksicht der Menge der Figuren, die sich an ihm befinden, eines der ansehnlichsten Denkmähler des Alterthums ist [x].“ Man ist eben so wenig genöthigt, in der Nachricht, die Leo Africanus und, nach ihm, Marmol von dieser Stadt geben, Pyramiden zu sehen. Sie sagen: “daß man in derselben mehrere von den alten Aegyptern aufgeführte Gebäude und solche Thürme antreffe, die man in der Sprache des Landes

x) G. Kircher. Oed. Aegypt. T. I. p. 39.

Landes *Berbe* nenne [1]). Im Vorbeigehen bemerke ich, daß es scheint, als ob Leo, habe andeuten wollen, daß das Wort *Berba* der Aegyptischen Sprache angehöre. Herr Hartmann hat durch Schlüsse, nach seinen Grille, alle Wahrscheinlichkeit, die Meinung derjenigen bestätigen zu können geglaubt, welche *Berbe* durch Pyramiden übersetzen. Diese Schlüsse sind aber so willkührlich, daß ich mich einer nähern Prüfung derselben überheben zu können glaube. Watzin, den er anführt, spricht davon nur, wie wir gesehen haben, aus Muthmaßung. Was d'Anville und Köhler anbetrifft, durch deren Autorität er ebenfalls sein System unterstützt, so kann der erstere in diesem Falle gar nicht in Betracht kommen, und der andere scheint durch Reiskens Meinung verleitet worden zu seyn, und bringt, so viel ich davon wahrnehmen kann, auch keinen neuen Beleg zur Unterstützung seiner Behauptung bei.

Ob nun gleich das zuvor Gesagte mehr als hinreichend ist, um zu erweisen, daß Aegyptens Einwohner unter dem Worte *Berbe* nichts anders, als Tempel verstanden, und dieß Wort in der Aegyptischen Sprache gerade diese Bedeutung habe; so will

1) *Plurimas hic ſpectare licet priſcorum Aegyptiorum ſtructuras, altiſſimas item turres, quas patrio nomine* Berba *vocitant.* Leo Afric. in der Beſchreibung von Aſwan.

ich zuletzt noch noch bemerken; daß das Aegyptische Wort eine noch viel größere Aehnlichkeit mit dem Arabischen habe, wenn man es nach dem Sahidischen Dialekt ΠΡΠΕ (*parba*) schreibt. Zur Unterstützung meiner Meinung will ich noch aus Kircher einen neuen Beweis beibringen, der, meiner Einsicht nach, zugleich die Quelle des Irrthums entdeckt, in den Kircher bei dieser Gelegenheit verfiel. In seinem Werke, das den Titel: Lingua Aegyptiaca restituta; führt, erklärt er S. 245 das Wort Νεωκορος, durch die Wörter der Koptischen Sprache, Τρεφσολιμ Ν̄τεναρφηνι, und übersetzt letztere im Arabischen durch *mazâyyanat alhayâkil* [1]) *alharabi*, die er im Lateinischen durch *ornamenta templa*, *Pyramides minores* erklärt. Er hat aber weder das Koptische noch Arabische verstanden, denn das erste bedeutet *ornatrix templorum*, und das andere *ornatrix templarum*, *aedium sacrorum*. Das Koptische Wort Νιαρφηνι (niarbâoni) ist der Plural von Πιερφει (piarbaï) Tempel, wovon die Arabische Columna zwei Erklärungen gibt. Einmal übersetzt sie es durch das Wort *hayâkil*, das der Plural von *haïkal* ist, den die Araber von den Hebräern entlehnt haben; und zwei-

[1]) Es ist hier ein Druckfehler, dem zufolge ein *dal* statt eines *elif* gesetzt ist. Er kann aber nicht leicht zu einem Irrthum verleiten.

zweitens durch das Wort *barabi*, welches der Plural von *berba* und folglich das Koptische Wort selbst in der Arabischen Sprachform ist. Der Verfasser dieses Wörterbuchs hat zwei Worte statt einem gebraucht; ohne Zweifel hat er, aus Besorgniß, daß das Arabische Wort *hayâkil* nicht von jedermann verstanden werden würde, mit ihm die gewöhnliche Benennung verbinden zu müssen geglaubt, die die Aegyptischen Araber angenommen hatten. Der Sinn dieser Stelle ist so klar, daß es zu bewundern ist, wie Kircher einen so groben Fehler habe begehen können [1]). Er mußte einsehen, daß der

[1]) Das von Kircher herausgegebene Wörterbuch gibt mehr als ein Beispiel von ähnlichen Fehlern, die beweisen, daß er weder die Koptische noch Arabische Sprache recht verstand. So stand z. B. in dem Manuscripte, aus dem er sein Wörterbuch herausgab, Νεσεγγωμιον statt Νεσεγκωμιον zufolge einer Verwechselung des κ mit dem γ, die in den Koptischen Büchern sehr häufig vorkömmt. Da er nun im Arabischen *madaihoha* fand, so las er dieß Wort falsch als *madhabihoha* und setzte in die Lateinische Columne altaria eius F., da doch das Arabische und das Koptische, das nichts anders, als das Griechische Wort εγκωμιον ist, wenn es mit dem Artikel im Plural zusammt der dritten Person des pronominis affixi im Singular weiblichen Geschlechts Νες geschrieben

der Verfasser des Wörterbuches das Wort Νεωκορος, das sich im 19. Kapitel der Apostelgeschichte v. 35 findet, erklären wollte. In dieser Stelle bezieht sich nun dieß Wort auf die Stadt Ephesus, die weiblichen Geschlechts ist, und deßhalb drückt sich der Verfasser des Wörterbuchs sowohl im Koptischen als Arabischen im weiblichen Geschlechte aus, obgleich das Griechische Wort Νεωκορος beiderlei Geschlechts ist. Im neuen Testament, das Wilkins in der Koptischen Sprache herausgegeben hat, steht ebenfalls, wie in Kircher, Νεωκορος statt Νεωκορος.

Ich

ben wird, τα αυτης εγκωμια, encomia eius bedeutete. S. Ling. Aegypt. rest. p. 377.

Ich will noch ein Beispiel ähnlicher Art anführen. Unter den Städten Aegyptens findet sich auch eine mit Namen Τχαβι (ebendas. S. 211.), die in der Arabischen Columme durch die Worte *Kak hiya Kharab*, d. i., das heut zerstöhrte *Kak*, bezeichnet ist. Kircher nahm aber *Kharab* für ein nomen proprium und setzte in die Lateinische Columme: *Kak, ipsa Charaab!*

Diese Fehler beweisen, daß das von Kircher herausgegebene Wörterbuch, nicht, wie man es mannichmal vermuthet hat, eine litterarische Betrügerei sey. Es bedarf dieses Beweises jetzt aber auch nicht einmal mehr, da das Manuscript, dessen sich Kircher bediente, in der National-Bibliothek ist, wohin es aus der Vatikanischen Bibliothek kam.

Ich wollte noch von den Springen, d. i. von jenen unterirdischen Gewölben in der Nachbarschaft des alten Thebens ein Wort sagen, die Ammianus Marcellinus beschrieben hat, und von denen Pausanias und eine Menge anderer Schriftsteller reden, die von Jablonski in seiner gelehrten Abhandlung über den Memnon gesammelt sind [1]. Ich habe nicht die Absicht sie zu beschreiben, sondern ich will nur, — da ich mich in dieser Abhandlung bei weitem mehr mit Worten, als mit Sachen abgegeben habe, — die gegenwärtige Benennung dieser, der Begräbniß der ersten Könige von Theben geweiheten, Oerter, die aus dem Arabischen abstammen sollte, der Koptischen Sprache, als ihr Eigenthum, wieder zurückgeben. In den Nachrichten der Reisebeschreiber, und vorzüglich in der, die R. Pococke von diesen Denkmählern gibt, kann man ihre Beschreibung nachsehen. So viel ist wohl außer Streit, daß sie zur Begräbniß der Könige bestimmt waren; auch hat Diodor gar kein Bedenken getragen, ihnen geradezu den Namen von Grabmählern, ταφων, zu geben. Heut zu Tage nennt man sie *biban al*

molouc

[1]) Ich glaube, daß man noch Aristides hinzufügen muß, der sie meiner Meinung nach, durch das Wort διωρυχας in folgender Stelle bezeichnet: και παροις ουδεν ανοξοτατον. ου πυραμιδας, ου λαβυρινθον, ουχ' ιερον, ου διωρυχας. ed. Jebb. T. II. p. 331.

molouc oder *bab al molouc*, das heißt, setzt Pococke hinzu, das Thor oder der Pallast der Könige, weil es die Begräbnißplätze der Könige von Theben sind. Bruce, der diesen Namen auf das ganze Gebirge ausdehnt, wo sich diese Denkmähler befinden, schreibt der Benennung derselben durch Thore der Könige ein sehr hohes Alterthum zu; denn er vermuthet, daß man hier den Ursprung der Fabel von Thebens hundert Thoren zu suchen hätte [1]). Bruce scheint im Gegentheil diese Benennung nur auf den Weg einzuschränken, der unten durch die Gebirge zu den Grabmählern führt [2]). Um sich einen vollkommnen Begriff von diesen Denkmählern zu machen, muß man die Beschreibungen dieser drei Reisebeschreiber mit einander vergleichen. Sie werden, wie ich glaube, die Bemerkung rechtfertigen, die ich über ihren Namen wage. Es ist gewiß, daß *bab al molouc* im Arabischen das Thor der Könige bedeutet, und daß *biban* der Plural von *bab* ist. *Biban al molouc* heißt daher, die Thore der Könige. Eben so gewiß ist es auch, daß die gegenwärtigen Bewohner Aegyptens diese Benennung in eben dem Sinne nehmen, als die angeführten Reisebeschreiber; aber ich

1) S. Travells. T. I. p. 247.

2) Seine Reise nach Ober- und Unter-Aegypten. T. I. p. 220.

ich glaube, daß irgend ein Mißverständniß dabei zum Grunde liegt. Denn Βηβ (bâb) bedeutet in der Koptischen Sprache eine Höhle; und deßhalb halte ich mich davon überzeugt, daß die Kopten diese unterirdischen Gewölbe ehemals die Höhlen der Könige, Νιβηβ ῥητ νιουρο (nibâb anda niouro) nannten. Die Araber, welche das Wort bab, das in ihrer Sprache Thor bedeutet, aussprechen hörten, haben es in der Benennung der Syringen durch bâb al moloue aufbewahrt. In der Folgezeit haben sie ohne Unterschied bald den Singular bâb und bald den Plural bibân gebraucht; und auf diese Art ist die gegenwärtige Benennung entstanden. Strabo nennt die Syringen σπηλαια, welche Benennung mit dem Koptischen Νιβηβ völlig gleichbedeutend ist.

In diesen unterirdischen Gewölben findet man große Säle, deren Wände voll von Hieroglyphen sind. "Die beiden Seiten und die Decke dieser Säle, sagt Pococke, sind ganz mit Hieroglyphen bedeckt, die in den Felsen eingegraben sind. Es sind Figuren von Vögeln und andern Thieren; einige sind gemahlt, und die Mahlerei ist so frisch, als ob sie erst eben aufgetragen wäre [1]." Auf dieselbige

Art

[1]) "Both the sides and ceiling of the rooms are [illegible] out with hieroglyphics of birds and beasts, and [illegible] thome

Art beschreibt er einen der Gänge, die zu einem dieser unterirdischen Säle führen [1]). Nach dieser Beschreibung halte ich mich für überzeugt, daß diese Begräbnißhöhlen in einem Arabischen Schriftsteller bezeichnet sind, den Maerizi unter dem Worte *afrouschat* oder *afrousat* anführt; ein Wort, das den Arabischen Lexicographen unbekannt ist, und dieser Sprache fremd zu seyn scheint. Der eben erwähnte Verfasser erzählt den Inhalt einer Schrift, die in einem Grabmahle zu *Deir-abi-hermes* gefunden worden, und in Aegyptischer Sprache und in Aegyptischen Charakteren verfaßt gewesen seyn soll, und sagt, daß in ihr folgendes enthalten gewesen sey: "Wir haben in Erwägung gezogen, was die Ge-

stirne

thome of them painted being as fresh, as if the were but just finish'd. S. Descript. of the East. T. I. p. 48."

1) "The entrance, which is a descent, is cut thro the rock. The galleries within have hieroglyphics cut on each side, first in a sort of compartement next to the ceiling in manner of a frieze; lower, figures are cut out, representing mummies; below these, for seven feet from the ground, are hieroglyphics all down the sides, divided by lines into different columns: in the middle of the ceiling there are figures of men for about three feet in breath, with stars on each side. Among the hieroglyphics I observed many gouts heads." Ebendaselbst.

stirne prophezeiten; und wir haben gefunden, daß eine große Landplage vom Himmel herabsteigen und aus der Erde hervorgehen werde. Nachdem wir uns davon versichert hatten, daß dieß so zutreffen würde, so haben wir untersucht, worin diese Landplage bestehen würde; und wir haben erkannt, daß eine Wasserfluth die Erde verwüsten und Pflanzen und Thiere vernichten würde. Da wir hierüber nun ganz gewiß waren: so haben wir unserm König Sourid, dem Sohn Sahlul's gesagt: befiehl, daß man afrouschât's erbaue; baue für dich ein Grab, und ein anderes für die Leute deines Hauses. Man bauete also für sie [1]) die östliche Pyramide, für seinen Bruder Houdjib die westliche und für den Sohn Houdjibs die colorirte. Auch errichtete man afrouschât's sowohl in Ober- als Unterägypten. Auf ihre Mauern schrieben wir die geheimen Wissenschaften, die Kenntniß der Gestirne und ihrer Umläufe; die Magie, die Geometrie, die Medicin und viele andere nützliche und schädliche Sachen in einer zwar abgekürzten aber doch für jedermann verständlichen Schreibart, der unsere Sprache und unsere Schrift versteht [2]).“

Das

[1]) *Lahom*: vielleicht muß gelesen werden *Lahon* (für ihn).

[2]) Es ist nothwendig hiermit Ammian's Beschreibung zu vergleichen. Sunt et Syringes, subterranei

Das Wort *afrouschât* oder *afroustât*, ist der Plural weiblichen Geschlechts, dessen Singular *afrous* seyn müßte. Da das Wort unbekannt ist, so will ich zu dessen Erklärung eine Vermuthung wagen. Ich muthmaße, daß es das Griechische Wort *χαῦρος* seyn kann, das die Kopten angenommen haben müßten, so wie sie aus der Lateinischen Sprache das Wort *φωσσα* entlehnt haben. Da in der Folge die Araber dieß Wort von den Kopten annahmen, so konnten sie das *r* weglassen, das sie für den Aegyptischen Artikel weiblichen Geschlechts gehalten haben werden. Meine Muthmaßung erhält noch dadurch Bestätigung, daß dieß Wort im Arabischen weiblichen Geschlechts ist. In der Aegyptisch-Arabischen Sprache gibt es mehrere Griechische Worte, die zu den Arabern von den Kopten überkommen seyn müssen. So ist es z. B. der Fall mit *ostoum*, *στοῦμα*, dessen sich Macrizi als gleichbedeutend mit dem Arabischen Worte *fem* (Mund) bedient, um den

zanei quidam et flexuosi secessus, quos, ut fertur, periti rituum vetustorum, adventare diluvium praescii, metuentes ne caerimoniarum oblitteraretur memoria, penitus operosis digestos fodiris per loca diversa struxerunt; et excisis parietibus, volucrum ferarumque genera multa sculpserunt, et animalium species innumeras, quas hieroglyphicas litteras appellantur. Amm. Marc. l. 22. §. 15.

den Ausfluß von einem Canal in einen anderen oder in einen See zu bezeichnen; mit *ibliz*, das, wie ich glaube, von πηλος gebildet ist, und den Nilschlamm bedeutet.

Ich will diese ganze Untersuchung mit der Bekanntmachung einer noch ungedruckten Stelle aus einem Syrischen Schriftsteller beschließen, weil sie für die Geschichte der Pyramiden von Wichtigkeit ist. Diese Stelle ist aus dem zweiten Theile der Syrischen Chronik des Gregorius Barhebräus oder Aboulfaradje genommen, und befindet sich in dem Leben des Dionysius von Telmahare, Patriarchen von Antiochien.

Dieser Patriarch, — der Verfasser einer Chronik, die vom Anfange der Welt bis auf seine Zeiten geht, und von der der gelehrte Prälat Assemanni eine ausführliche Beschreibung gegeben hat, — that unter dem Califat des Mamoun zwei Reisen nach Aegypten, und hatte selbst seine Reisen beschrieben, aus denen Gregorius Barhebräus einige Fragmente in seine Geschichte der Patriarchen von Antiochien aufgenommen hat. Assemanni hat ebenfalls einen Auszug daraus mitgetheilt [1]). Da er aber nur auf die Kirchen-

[1]) Biblioth. Or. Clement. Vatic. T. II. p. 345. u. f. Das Manuscript, dessen ich mich bediene, ist dasselbe, was Assemanni hatte, und jetzt in der National-Bibliothek sich befindet.

Kirchengeschichte und die übrigen Bemerkungen, die Dionysius auf seinen Reisen gemacht hatte, sein Augenmerk richtete: so glaube ich, daß es mir die Leser Dank wissen werden, wenn ich dasjenige, was die Geschichte der Pyramiden betrifft, hier nachhohle. Da der Emir Abdallah, ein Sohn Taher's, der Dionys und die Christen begünstigte, im Jahr 1136 der Griechischen Zeitrechnung, nach Barhebräus, nach Aegypten gegangen war: so nutzte sein Bruder Mahommed seine Abwesenheit dazu, um die Christen zu Edessa, die dazumal Theodos, den Bruder des Dionysius, zum Bischofe hatten, zu bedrängen. Dieß nöthigte den Patriarchen, Abdallah in Aegypten aufzusuchen, um ihn um Schutz zu bitten. "Dio„nysius," sagt Gregorius Barhebräus, "ging also „zu Schiffe, um nach Aegypten zu kommen. Da „sich während der Fahrt ein Sturm erhob und das „Meer sehr zu toben anfieng: so rettete sich Diony„sius nur mit großer Mühe dadurch, daß er in den „Hafen von Tennis einlief. Tennis ist eine Stadt, „die fast, wie eine Insel, mitten im Meere liegt. „Sie ist durch die Ueberschwemmungen des Nil „entstanden und vom Kaiser Hadrian erbauet. Die „Christen von Tennis, die sich ohngefähr auf 30000 „belaufen, kamen ihm entgegen. Der Patriarch „Jacob, Pabst von Alexandrien, besuchte ihn hier „in Begleitung mehrerer Bischöfe, die vor Freude

„außer

„außer ſich waren und ſagten, daß man ſeit den „Zeiten des großen Severus in Aegypten keinen „Patriarchen von Antiochien geſehen hätte. Wir „ſagten ihnen (dieß ſind Dionyſius eigene Worte) „von der Reiſe des Patriarchen Athanaſius, mit „dem Beinamen Kameel, nach Aegypten, und von „ſeiner mit Anaſtaſius vermittelten Ausſöhnung, um „der Spaltung ein Ende zu machen, die ſeit Peters „(von Antiochien) und Damians (von Alexandrien) „Zeiten angefangen hätte [1]); und wir machten die „Erfahrung, daß ſie, aus Vernachläſſigung der „Lectüre, eine ſehr unvollkommne Kenntniß in der „Geſchichte hatten. Von da ging der Patriarch „zum Lager der Perſer, und fand den Emir (Ab„dallah, den Sohn von) Ther. Der Emir, der „ihn ſehr hochachtete, machte ihm Vorwürfe, daß „er dieſe Seereiſe unternommen hätte, und ſagte: „Was zwang euch nach Aegypten zu kommen, da „ihr mich durch einen Brief wiſſen laſſen konntet, „was ihr verlangtet? Der Patriarch wünſchte ihm „zur Dankbarkeit alles mögliche Glück, und unter„richtetete ihn von allem Unheil, das zu Edeſſa an„gerichtet worden. Der Emir ſchrieb eigenhändig „an ſeinen Bruder einen Brief der Mißbilligung, „verbot ihm, den Patriarchen auf keine Weiſe weiter „zu beunruhigen, und zu plagen, und ſchärfte ihm

[1]) S. Bibl. Or. Clem. Vatic. T. II. p. 234.

„dabei noch ein, seinem Eifer gegen die Kirchen „Schranken zu setzen. Auch bot der Patriarch seine „Dienste zu Gunsten der Einwohner von Tennis an, „die sich über die drückenden Auflagen beschwerten; „denn ein jeder mußte, ohne daß man zwischen „dem Reichen und Armen einen Unterschied gemacht „hätte, 5 Stück Goldes bezahlen. Der Emir ver„ordnete, daß man sich 48 Drachmen oder 48 Stück „Silber von den Reichen, 24 von den Wohlha„benden und nur 12 von den Armen sollte zahlen „lassen. Der Metropolitan von Edessa, Theodosius, „Bruder des Patriarchen, kam auch mit ihm nach „Aegypten, um daselbst die Klagen seiner Gemeinde „vorzubringen. . . Da der Patriarch daselbst seine „Geschäfte beendiget hatte, so ging er nach Syrien „zurück, um sich da ein wenig auszuruhen."

Des Dionysius zweite Reise nach Aegypten geht uns näher an. Sie fällt, nach Barhebräus, in das 1141ste Jahr der Griechischen Zeitrechnung. Dionysius wollte zu Damas dem Califen Mamoun seine Aufwartung machen. Letzterer machte damals gerade Anstalt zu einer Reise nach Aegypten, um den durch die Empörung der Christen verursachten Aufruhr zu dämpfen, welchen die Mohamedanischen Statthalter durch ihre Erpressungen zum äußersten gebracht hatten. "Er befahl," sagt Gregorius, "dem „Patriarchen, ihn zu begleiten, weil er ihn mit

„Auf-

„Aufträgen zu den Christen *Biami* [1]), nach Unter-
„ägypten schicken wollte, um sie zum Gehorsam
„zurück-

[1]) Andere Arabische Schriftsteller nennen sie *Baschmouri*, denen Renaudot in seiner Geschichte der Patriarchen von Alexandrien gefolgt ist S. 279. Macrizi nennt sie die Bewohner *Hauf's*, oder, wie in anderen Manuscripten fälschlich steht, Diauf's. Es gibt auch Arabische Schriftsteller, welche diesen Canton *Baschroud* oder *Baschroudein* nennen. Eutychius schreibt *Bimai* (T. 2. p. 428 u. f.), und leitet diesen Namen aus der Koptischen Sprache her. Ich kann der Meinung des gelehrten Georgi nicht beitreten, der zu beweisen sucht, daß die Bewohner von *Baschmour* oder *Pfammyrites* von den *Biami* oder *Bimai* verschieden sind. Er erhebt auch, um seiner Meinung mehr Gewicht zu verschaffen, Zweifel über die Zuverlässigkeit der von Barhebräus aufbehaltenen Erzählung des Patriarchen Dionysius. Es scheint mir durch die Vergleichung der verschiedenen Geschichtschreiber bewiesen zu seyn, daß die *Baschmouri* oder die Einwohner von *Baschmour* mit den *Biami* des Eutychius und des Dionys, und mit den Christen *Hauf's* des Macrizi einerlei sind. Es ist möglich, daß *Baschmaur* oder *Baschroud* der Name einer Gegend, und *Bimai* der Name des Hauptortes in dieser Gegend gewesen ist. Wenn man *Baschmouri* in dem Sahidischen Nomus findet, — was mir noch zweifelhaft zu seyn scheint; — so kann man annehmen, daß die *Baschmouri* des Delta eine

„zurück zu bringen. Aber wie der Patriarch dieſe „Chriſten mit Joſeph, dem Patriarchen von Aegypten, „beſuchte, um ſie zum Gehorſam zurück zu führen: „ſo ließ Aſſchin, der die Mohammedaniſchen Trup„pen anführte und zum Frieden nicht geneigt war, „ihre Dörfer, ihre Weinberge und ihre Gärten in „Brand ſtecken; tödtete eine große Anzahl, machte „die andern zu Gefangenen und ſchickte ſie zu Waſ„ſer nach Antiochien und von da nach Bagdad. „Dionyſius ſuchte Mamoun wieder auf, und unter„richtete ihn von allen Bedrückungen, deren Opfer „die Biami wären. Nach erhaltenem Abſchied vom „Califen kehrte er nach Damas wieder zurück."

"So, fährt Gregorius fort, ſpricht Dionyſius „von Talmahare, von dem Pabſte Joſeph und den „Biſchöfen Aegyptens. Wir haben unter ihnen, „ſagt er, Leute gefunden, die gottesfürchtig, voller „Demuth und reich in der Liebe zu Gott waren. „Sie

Colonie von denen aus dem Sahidiſchen Nomus waren. Die Lage der Gegend von *Baſchmour* iſt von Abulfeda zu genau beſtimmt, als daß man darüber irgend einen Zweifel erheben könnte. S. Fragm. Evang. S. Joannis Graeco-copto-thebaicum, in der Vorrede p. LXXV u. f. *Baſchmour*, in der d'Anvilliſchen Karte iſt ohnſtreitig ein Fehler ſtatt *Baſchmour*. Man wird nachmals eine genaue Beſtimmung *Hauf's* finden, was ohne Zweifel mit Baſchmour einerlei iſt.

„Sie haben uns, so lange wir unter ihnen waren, „mit aller Art von Auszeichnung behandelt, und „alle die Ehrenbezeugungen und Vorzüge erwiesen, „die dem Pabste (von Alexandrien) in seinem eige„nen Lande gebühren. Aber wir haben bei ihnen „Gebräuche gesehen, die mit ihren sonstigen guten „Eigenschaften nicht übereinkamen. Das Studium „der heiligen Bücher wird von ihnen gar nicht be„trieben, und vorzüglich ist den Mönchen durchaus „diese Gnade versagt. Diejenigen unter ihnen, die „sich dem Dienste der Altäre widmen, geben sich „gar keine Mühe, um die Wissenschaft oder die „Weisheit zu erlernen. Das einzige Geschäft, das „sie emsig betreiben, besteht im Geldsammeln, da „Niemand unter 200 oder 300 Drachmen zum „Episcopat gelangen kann. Als wir ihnen dieser„wegen einige Vorstellungen machten: so entschul„digte sich der Pabst damit, daß er sich gezwungen „sähe, diesen Mißbrauch fortdauern zu lassen, weil „die Kirche von Alexandrien unter ungeheuren Schul„denlasten seufze. Unser Patriarch (Dionysius) „machte ihnen noch den Vorwurf, daß sie die Kna„ben nicht vor dem 40sten, und die Mädchen nicht „vor dem 30sten Tage tauften, woher entstünde, „daß eine große Anzahl Kinder, ohne die Taufe „empfangen zu haben, stürben."

Ferner sagt Dionys noch: wir haben in diesem „Lande die Säulen (Obelisken) gesehen, die zu „Heliopolis [1]), der Residenzstadt Aegyptens, sich „befinden, und worin Putiphar, Josephs Schwie„gervater, Priester war. Alle diese Säulen sind „von gleicher Größe. Sie bestehen aus einem „Steine, der 60 Cubitus lang und 6 Cubitus dick „und breit ist. Der Stein ist eben nicht weich, „sondern eine Marmorart. Was nun den Trilithon, „d. i., die drei Steine anbetrifft, die man zu Helio„polis sieht, so ist jeder von ihnen nur 40 Cubitus „lang [2]). Auf der Spitze dieser Säulen findet „sich

1) S. über diese Obelisken Abdallatif Mem. Aeg. p. 61. und eine Stelle aus St. Ephrem, die O. G. Tychsen in seinen Element. Syr. p. 40. anführt; so wie auch Macrizi unter dem Artikel Ainchems.

2) *Trilithon* ist ein Griechisches Wort, das drei Steine oder zusammengesetzt aus drei Steinen bedeutet. Der Verfasser des Chronicon Paschale und Io. Malala haben es bei Gelegenheit der Erwähnung des Tempels von Balbec gebraucht. Man hat es auf verschiedene Art zu erklären gesucht, wie man in den Miscellan. observatt. in autores veteres et recentiores T. II. Vol. II. p. 112. Amsterdam 1733. sehen kann. Die angeführten Verfasser der Miscellan. observatt. sind, indem sie die Meinung widerlegen, die Ducange über das Wort Trilithon geäußert hatte, selbst

in

„sich ein, in Gestalt einer Bauernmütze geformtes
„Weiße

in einen andern Irrthum verfallen. Sie haben nämlich geglaubt, daß der Tempel zu Balbec diesen Namen erhalten hätte, weil die Säulen dieses prachtvollen Denkmahls aus drei Steinen zusammengesetzt wären. Ohne aber einmal einige Rücksicht auf die wenige Wahrscheinlichkeit dieser Erklärung zu nehmen, die sich nur auf Maundrels Zeugniß, das von Laroque bestritten ist, gründete, wollen wir nur bemerken, daß sie mit der Stelle aus Dionysius von Telmahare, der sich eben des Worts *Trilithon* bedient, nicht vereinbar ist. Richtig urtheilte R. Wood, Verfasser der Beschreibung der Ruinen von Balbec, die 1757 herauskam, daß dieß Wort eigentlich drei große Steine bedeute, die sich in der Grundmauer des Tempels befinden, und die alle Reisebeschreiber bemerket haben. "Es ist gar nicht auffallend, sagt er, daß zur Zeit des Verfalls des Geschmacks, wo mehr das Große als das Schöne bewundert wurde, dieser Tempel, vorzüglich aber die drei Steine, die Aufmerksamkeit auf sich gezogen haben, die in keinem bis jetzt bekannten Gebäude von so ungeheurer Größe angetroffen werden" (S. 13). Wood beschreibt die drei Steine also: "By what we see of it at the west end, it appears that this subassement was to have consisted of three rows or strata of stones, like that of the entire temple; the lowest forming the mouldings of the socle with part of the die; the second forming the greatest part of the die; and the highest forming the remaining part,

„Weißkupfer *), von mehr als 1000 Pfund an
„Gewicht.

with the mouldings of the cimaſe. The loweſt ſtratum is ſeen in this plan. We have marked the length of the ſtones; their breadth, not including the projection of the mouldings of the ſocle, is ten feet five inches; and their height thirteen feet. The ſecond ſtratum, forming the greateſt part of the die of this ſubaſſement, is ſeen at the weſt end. We could not get to meaſure the height and breadth of the ſtones that compoſe it, which however appeared to be the ſame as in the lower row; but we found the langth of three of them to make together above a hundred and ninety feet, and ſeparately ſixty three feet eight inches, ſixty four feet and ſixty three feet." R. Pococke ſpricht von ihnen ſo: "But was is ſurprizing, in the wall to the weſt of the temple, there are three ſtones near twenty feet above the ground, each of which are about ſixty feet long, the longeſt of them is about ſixty two feet nine inches in length (A Deſcript. of Eaſt. T. II. p. 196)."

Pococke ſetzt an derſelbigen Stelle noch wahrſcheinliche Vermuthungen über die Breite und Dicke der Steine hinzu. Eine Stelle aus Macrizi aber wird zum Ueberfluß erweiſen, daß man das Wort Trilithon nur von dieſen drei Steinen zu verſtehen hat. "Unter die Zahl der Wunder der Welt gehören, ſagt Kodhai, die drei Steine (*alahdjar althalatha*) von Balbec." Macrizi braucht, wie man ſieht, das Griechiſche Wort Trilithon nicht; es ſcheint indeß doch, daß, ſo

wie

„Gewicht. Trotz der Gierigkeit der Araber hat „doch keiner von ihnen bis zur Spitze dieser Säu„len steigen und das Kupfer losmachen können, wie „es bei dem Koloß zu Rhodus der Fall gewesen ist, „den die Muselmänner umgestürzt, zerschlagen und „zu mehr als 3000 Lasten Kupfer genutzt haben.

„Der

wie man unter diesem Worte alle Ruinen von Balbec verstand, auch Macrizi solche unter der Benennung, deren er sich bedient, verstanden wissen wollen. Denn er fügt hinzu: "Kodhai (aus dem dieses genommen ist) sagt, daß diese Steine zu einem Tempel des Jupiter und der Venus gehörten; daß dort weiland ein Tempel für jeden der sieben Planeten gewesen sey, daß sie aber zerstöhrt worden wären, und nur dieser einzige sich erhalten hätte."

Ich will noch bemerken, daß Macrizi sehr gut Balbec kennen mußte, weil sein Vater Ali aus Macriz, der Vorstadt von Balbec, gebürtig war. Es ist daher gar kein Zweifel, daß von den drei erwähnten Steinen der Tempel und andere Ruinen Trilithon genannt worden sind.

Die drei Steine liegen, im Verhältniß zu den Ruinen, im Nord-Westlichen Winkel. S. Compte rendu de l'ouvrage de Wood, par l'abbé Barthelemy; in seinen Oeuvres diverses, T. I. p. 247.

x) Das Wort, welches ich durch Mütze übersetze, lautet in der Originalsprache *Kasdin*. Höchst wahrscheinlich schreibt sich das lateinische Wort Cassis, Cassidis, im veränderten Zustande, daher. Im Talmud heißt es auch *Kasida* und *Kasda*.

„Der Prophet hat geweissagt, daß der Messias die „Säulen des Hauses der Sonne umstürzen würde. „Vielleicht hat er durch das Wort umstürzen die „Vernichtung ihres Götzendienstes anzeigen wollen. „Im übrigen aber ist so viel gewiß, daß diese „Säulen nicht umgestürzt sind."

„Der Patriarch sagt noch: wir haben in Aegyp„ten die Gebäude gesehen, von denen der Kirchen„vater in seinen Reden gesprochen haben soll [1]). „Es sind nicht, wie man glaubt, Josephs Korn„boden, aber wohl Staunen erweckende Grabmäh„ler [2]), die über den Gräbern der alten Könige „errichtet sind. Sie stehen schräg oder in einer „schrägen Richtung; sind solide und nicht hohl „und leer. Wir haben in eine 50 Cubitus tiefe „Oeffnung, die in eines dieser Gebäude gemacht „war, hineingesehen, und erkannt, daß deren „Bau aus Lagen von Quadersteinen bestehe. An „der

[1]) Die Stelle des Gregorius Nazianzenus, die Dionysius im Sinne gehabt hat, findet sich im Panegyricus des Basilius εις Βασιλειον επισκοπον Καισαρειας T. I. p. 359. der Ausgabe von 1609. τι μοι προς ταυτα . . . και πυραμιδας.

[2]) Das Syrische Wort ist *naousé*, woher das Griechische Wort ναος seinen Ursprung hat. Wenn Nowairi und Macrizi von den Gräbern der alten Könige Aegyptens reden; so bedienen sie sich immer des Worts *naous*.

„der Basis enthalten diese Gebäude in der Breite und „Länge 500 Cubitus, im Verhältniß zum Cubitus „der . . . . [x]), bilden eine viereckige Gestalt, und „sind von der Höhe von 250 Cubitus. Die „Steine, von denen sie gebauet sind, halten 5 bis „10 Cubitus, und sind alle behauen. In der „Ferne erscheinen diese Gebäude wie große Berge.

„Außerdem sagt Dionysius noch, daß er im „Nil in der Gegend, wo er nur ein einziges Bett „bildet, bevor er sich in vier Arme theilt, ein „Haus gesehen habe. Das Haus hat fast die Ge„stalt eines viereckigen Brunnens, in dessen Mitte „eine steinerne Säule ist, an der Grade und Maße „bemerkt sind. Wenn der Fluß im Monat Elul „anschwillt, und das Wasser in diesem Hause auf„steigt: so kommen alle Tage Aufseher, die nach „dieser Säule untersuchen, wie hoch der Nil ge„stiegen sey. Wenn er unter 14 Graden steht, so „wird nur ein kleiner Theil von Aegypten über„schwemmt, so daß man nicht aussäet und die „Auflage nicht erhöhet. Wenn das Wasser bis zu „15 oder 16 Graden steigt: so verspricht man sich „eine mittelmäßige Aernte, nach deren Verhältniß „die Auflage gesteigert wird. Wenn aber das „Wasser

[x]) Es ist hier ein Wort ausgelöscht, das ich nicht habe errathen können.

„Wasser bis zu 17 oder 18 Graden steigt, so wird „ganz Aegypten überschwemmt, und die Aernte „und die Auflagen haben alsdann ihr höchstes Maß „erreicht. Wenn die Ueberschwemmung bis zu „20 Graden geht, so richtet sie viele Verwüstung an, „so daß es in dem Jahre gar keine Aernte gibt.“

Ob ich gleich bei der Aufführung dieser Erzählung mein Hauptaugenmerk auf die Pyramiden gerichtet habe, so habe ich doch geglaubt, diese merkwürdige Stelle, die den Auszug aus einem Schriftsteller des Anfangs des dritten Jahrhunderts der Hegire enthält, ganz hersetzen zu müssen. Man kann nach ihr, so wie es mir vorkömmt, schließen, daß die Oeffnung der großen Pyramide bei weitem älter ist, als Mamouns Reise nach Aegypten. Wenn sie auf dessen Befehl während seines Aufenthalts daselbst gemacht wäre: so würde Dionysius es gewiß angeführt haben. Aus seiner Erzählung läßt sich dieß aber gar nicht muthmaßen. Außerdem blieb Mamoun in allem nur 49 Tage in Aegypten, weßhalb es schon allein nicht wohl glaublich ist, daß er diese Arbeit habe veranstalten und ausführen lassen können. Von der andern Seite hat es einige Wahrscheinlichkeit für sich, daß man bis dahin nur den ersten Gang, dessen ganze Länge 112 Fuß beträgt, geöffnet, und man weder die Oeffnung erbrochen

brochen hatte, durch welche man jetzt von diesem Gange in den obern Graben geht, noch auch das Zimmer entdeckt hatte, worinn sich der Sarkophag befindet. Dionysius würde es gewiß nicht verabsäumt haben, eine so wichtige Entdeckung zu erwähnen, die die Fabel von Josephs Kornboden vollkommen zu widerlegen im Stande gewesen wäre.

Mamouns Reise und die Beschreibung der Obelisken zu Heliopolis werden aus folgenden Stellen aus Macrizi einiges Licht erhalten, mit welchen ich diese Abhandlung beschließen will.

"Isa ben Djeloudi regierte in Aegypten zum „zweitenmal als Stellvertreter von Abou-Ishak, dem „Sohn Raschid's (derselbige der in der Folge unter „dem Namen Motasem regierte). Im Jahr 214 „focht er mit den Einwohnern Hauf's [x]) zu Minyet-„matar,

x) Michaelis (Descript. Aeg. p. 14. Note 43.) zweifelte, ob man *hauf* oder *diauf* lesen sollte, und alle Manuscripte, die ich gesehen habe, und über Aegypten handeln, stimmen in diesem Punkte so wenig mit einander überein, daß man auf ihr Ansehen die Frage nicht entscheiden kann. Lange Zeit war ich der Meinung, daß man *diauf* aussprechen müßte, weil man in Arabien und Spanien ein Land findet, das die Araber so nennen. Aber man liest ganz bestimmt im Kamous: *Hauf* ist der Name eines Landes in Oman und einer

„matar, und ward im Monath Redjeb in die Flucht „geschlagen. Darauf kam Abou-Jshak mit 4000 „von seinen Türken nach Aegypten, und bekriegte „im Monath Schaban die Einwohner Hauf's. „Darauf begab er sich wieder nach Fostat, ließ die „Vornehmsten von den Einwohnern Hauf's umbringen, und kehrte im Anfang Moharrams (415) „wieder nach Syrien zurück, indem er eine große „Menge Gefangene mit sich wegführte, die sehr „übel behandelt wurden und viel auszustehen hatten.

„Die

einer Gegend Bilbe gegenüber. Das hindert aber nicht, daß nicht, nach eben diesem Wörterbuche, in Oman eine Gegend unter dem Namen *diauf* seyn könne. Gagnier hatte also Ursache zu behaupten, daß man im Aboulfeda *hauf*, und nicht *diauf*, lesen müsse, was er durch das Zeugniß Yacout's (Descripc. Aeg. Arabischer Text S. 4. Note d) bewies. Die Stelle von Ebn-Haukal, die Aboulfeda anführt, findet sich in dem Persischen Werke, von dem Ouseley unter dem Titel: *The oriental geography of Ebn-Haukal* (S. 36.) eine Uebersetzung bekannt gemacht hat; wenn man dort nicht statt *hauf* und *rif* zur Unzeit *Khouf* und *Zef* liest. Die Lage von hauf ist durch diese Stelle sehr genau bestimmt. Man kann auf der Charte des Sees Menzaleh vom General Andreossi die Lage von Minyet-matar sehen, das nach Macrizi im *Hauf* liegt. Das Wort *Hauf* könnte vielleicht dasselbige seyn, als das Hebräische *Hof* (Ufer).

„Die Regierung von Aegypten übertrug er Abdouna. „Im darauf folgenden Monathe Schaban brach zu „Hauf eine Empörung aus. Abdouna schickte ein „Kriegesheer hin, die den Rebellen Widerstand tha„ten. Da Afschin darauf nach Aegypten kam, so „setzte er Abdouna ab, der sich nach Barca zurückzog. „Im Anfange des Jahrs 216 setzte Afschin an seine „Stelle den Sohn Mansour's, Isa."

"Da Isa, Mansour's Sohn, Statthalter von „Aegypten war, so empörten sich alle Bewohner Un„terägyptens, sowohl die Araber als die Kopten. Sie „verjagten die Einnehmer des öffentlichen Schatzes, „weil sie ihr schändliches Betragen nicht mehr aus„zuhalten vermochten, und machten einen öffentlichen „Aufruhr. Als Afschin von Barca zurückgekommen „war, so zog er mit Isa gegen die Rebellen. Er „that ihnen sehr wehe, indem er die einen gefangen „nahm und die übrigen tödtete. Isa kehrte nach„mals wieder zurück, aber Afschin drang weiter „nach Hauf vor, und brachte viele Menschen ums „Leben. Diese Kriege dauerten bis der Khalife Ma„moun den 4. Moharrams 217 nach Aegypten kam. „Er ward gegen Isa heftig aufgebracht, der seiner „Stelle entsetzt wurde, und weiße Kleider anzog [x]).

„Der

[x]) Die Statthalter und alle Stellvertreter der Kha„lifen trugen schwarze Kleider; weßhalb ich glaube,

„Der Khalife ſchob auf ihn und ſeine Abgeordneten „alle Schuld. Nachdem Amoun ſeine Armee weiter „hatte fortrücken laſſen, ſo züchtigte er die Rebellen „ſehr, tödtete viele von ihnen, und ging den „19. Safar's wieder von Aegypten ab, nachdem er „daſelbſt in allem nur 49 Tage verweilt hatte."

"Nach dem Patriarchen Markus, ſagt der„ſelbige Schriftſteller an einem andern Orte, ward „Jacob von den St. Jacobs-Chriſten im Jahre 211 „zum Patriarchen erwählt, der dieſe Stelle 10 Jahr „und 8 Monathe behauptete. . . Dionyſius, Pa„triarch von Antiochien, beſuchte ihn, dem er bis zu „ſeiner Rückkehr große Ehrenbezeugungen erwieß. „Unter ſeinem Patriarchat brach unter den Kopten, „im Jahre 216, eine Empörung aus, und nachdem „ſie Affchin ſehr hart behandelt hatte, ſo waren ſie „es zufrieden, daß ihr Schickſal der Entſcheidung „des Khalifen Mamoun überlaſſen würde. Letzterer „ließ die Männer tödten und die Weiber und Kinder „verkaufen. Der größte Theil ward daher verkauft „und in die Gefangenſchaft geführt. Seit dieſer Zeit „waren die Kopten in ganz Aegypten gänzlich „unterjocht, und keiner unterſtand ſich weiter, ſich „dem Sultan zu widerſetzen, und die Muſelmänner „haben

daß durch dieſen Ausdruck Iſa's Herabſetzung zu einem bloßen Privatmann ausgedrückt wird.

„haben ſie an allen bewohnten Oertern unterm „Joche gehalten.“

Jetzt folgt noch ein Auszug aus der Beſchreibung von Ainſchems oder Heliopolis.

„Den vierten im Monat Ramadhan 656, ſtürzte „einer der beiden Obelisken Pharao's, der zu Ma„taria, einem Orte in der Gegend von Cairo, ſtand. „Man fand ohngefähr 200 Zentner Kupfer, und „von dem Kaufe erhielt man einen Werth von „10000 Denaren. Kodhaï ſagt: Ainſchems iſt der „Tempel der Sonne, wo es zwei Säulen gibt, „die an Merkwürdigkeit und Beſonderheit alles „übertreffen, was man jemahls geſehen hat. Ihre „Höhe beträgt etwa 50 Cubitus und zwiſchen „dieſen beiden Säulen befindet ſich eine Menſchen„Figur, die auf einem Thiere ſitzt. Auf der „Spitze dieſer Säulen ſind zwei wie ſpitzig zu„laufende Mützen von Kupfer. Wenn der Nil „zu überſchwemmen anfängt, ſo läuft von ihrem „Gipfel Waſſer herunter. Das Waſſer ſieht man „ſehr deutlich von dem Gipfel der Säulen herabkom„men, und an ihrem Fuße Dornſträucher und an„dere Pflanzen hervorſprießen, die von ihm er„nährt werden. Wenn die Sonne am kürzeſten „Tage des Jahrs in der erſten Minute in das „Zeichen des Steinbocks tritt, ſo erreicht ſie gerade

„die Säule, die am mehrsten gegen Mittag steht,
„und geht über ihre Spitze; so wie sie gegentheils
„am längsten Tage bei dem Anfangsaugenblicke ihres
„Eintrittes in das Zeichen des Krebses diejenige
„erreicht, die am mehrsten gegen Mitternacht
„steht, und gerade über ihren Gipfel hinweggeht.
„Auf diese Art bilden sie die beiden äußersten
„Punkte des obliquen Sonnenlaufs, so wie die
„Aequinoctial-Linie gerade in der Mitte dieser beiden
„Säulen enthalten ist, indem der Lauf der Sonne
„sowohl bei ihrer Entfernung als Heraunäherung
„sich auf den Zwischenraum beschränkt, der sie von
„einander trennt. .“

“Die beiden Säulen, die man zu Ainschems
„sieht, sagt Ebn-Djardawia, sind nur Ueberbleibsel
„von denen, die einst dort waren. Die Spitze
„einer jeden ist mit einer Umfassung von Kupfer
„umgeben. Von einer derselben fällt tropfenweis,
„oberhalb der Umfassung, Wasser herab. Es geht
„etwa bis auf die Mitte der Säule und nicht
„weiter. Es tröpfelt Tag und Nacht ohne Unter-
„laß. Die Stelle, wo es tropfenweis herabfällt,
„ist grün und fencht, es kömmt aber nicht bis
„zur Erde. Es ist Houschenks Werk.”

“Mohammed, der Sohn von Abdarrahim, sagt
„in dem Werke, das den Titel *Tohfat alabab*
„führt, daß dieser Obelisk vierekig, von einer

„Höhe

„Höhe von 100 Cubitus, aus einem einzigen Stein, „eben spitz und auf einer Basis von Stein errichtet „sey. Auf dessen Spitze befinde sich eine Bedeckung „von goldgelbem Kupfer, oberhalb welcher die Ge„stalt eines sitzenden Menschen gesehen werde, der „sein Gesicht gegen Sonnenaufgang gerichtet habe. „Unterhalb dieser Bedeckung fließe in einer Strecke „von etwa 10 Cubitus Wasser hervor, das einer „Art Wasser-Moos Nahrung gäbe. . . Man „sieht beständig, sagt er, sowohl Winter als Som„mer, den Glanz dieses Wassers auf diesem Grün; „das Wasser läuft aber nie bis zur Erde."

* * *

Was will nun Herr Sylvester de Sacy mit allen diesen etymologischen Herrlichkeiten sagen? — Daß sie etymologische Herrlichkeiten seyn, die ihrer Seltenheit wegen in einem Kunstkabinet aufbewahrt zu werden verdienen? Denn allerdings ist heut zu Tage eine Wurzel mit Namen Haram (HRM), die, in Syrien in einem Blumentopfe stehend, unter Bergen, Thälern, Flüssen und Meeren, von unten aus, nach Phönicien, Arabien, Aethiopien und Aegypten fortkriecht, und am Ende in Griechenland die Sprossen Ερμης, Ερμα σηλαι, Ερμαια und dergleichen, ja sogar den Namen des armen Priesters Χαιρημων herausstreibt, wohl ein

ſo merkwürdiges Stück, daß es, in den jetzigen aufgeklärten Zeiten, ſeiner Seltenheit wegen, in irgend einem Kunſtkabinet aufbewahrt zu werden verdiene [1])! —

Außerdem aber — wie ſteht es mit dieſen etymologiſchen Herrlichkeiten bei näherer Anſicht?

Die Araber nannten die Pyramiden Ahram, welches Wort ſo viel, als das abgelebte Alter, und, in Hinſicht auf die Benennung der Pyramiden, die Bezeichnung derſelben als Gebäude, die in das höchſte Alterthum gehören, bedeutet. Die Benennung iſt, meiner Meinung nach, an und für ſich theils ſehr ſchicklich, und theils dem Genius der Sprache und

[1]) Nachdem Herr Sylveſter de Sacy die Gedenklichkeit geäußert hatte, daß ſich die fruchtbare Wurzel Haram (HRM) doch eigentlich in der Aegyptiſchen Sprache nicht vorfände: ſo ſetzt er unmittelbar hinzu: Il n'eſt guères vraiſemblable que la racine HRM, ſi riche en ſignifications, et qui avoit un cours ſi général dans toute la Syrie, la Phénicie, l'Arabie et juſque dans l'Ethiopie, fût totalement étrangère à l'Egypte. Cette racine d'ailleurs ne ſe retrove-t-elle pas effectivement dans *Hermès* et tous ſes dérivés? et les colonnes d'Hermès στηλαι Ερμου, les Ερμαια de Strabon ſont-ils autre choſe, que des colonnes ſacrées, *Harem*, des lieux devoués a la divinité? N'eſt ce pas encore à la racine *Haram* que ſe rapportent etc. etc. le nom propre du prêtre Chérémon? (!!) p. 29

und Denkart der Araber sehr angemessen. Denn wie kann ein so wenig untersuchendes Volk, als die Araber von jeher waren, beim Anblicke von Gebäuden, die durch die Einrichtung der Art ihres Baues an und für sich durchaus auf keine sichtbare Bestimmung ihres Zwecks schließen lassen, deren Benennung wohl anders, als nach den Merkmalen wählen, die dieselben von andern Denkmalen des Alterthums sichtbar unterscheiden? Sie nannten sie deßhalb Ahram, d. i., Gebäude, die sich aus dem höhern, für sie unbegreiflichen, Alterthum herschreiben.

Hiermit ist Herr Sacy aber nicht zufrieden, und will lieber eine, ohne alle Vokale, mit den Buchstaben HRM. geschriebene Wurzel haben, aus der sich der Arabische Ursprung des Namens der Pyramiden eben so leicht ableiten ließe, als der Aegyptische oder der von Aegypten aus zu den Griechen überkommene. Die allgemeine, sich bis in unendliche Weiten (ich hätte bald geschrieben Ewigkeiten), ausdehnende Wurzel ist Haram (HRM). Wenn diesem Worte der Aegyptische Artikel vorgesetzt wird: so entsteht daraus Π. Ηραμ, woraus die Griechen, mit Beibehaltung des Aegyptischen Artikels, eben so leicht πυραμις machen konnten, als die Araber, mit Hinweglassung dieses Artikels, daraus Haram machten!

Warum sollten sie das auch nicht haben thun können, und zwar warum sollten sie es unter den angegebenen Umständen nicht haben thun können, da zumal die Wurzel sich eben so weit, als deren Bedeutung erstreckt? Denn dieß von den Griechen, mit Beibehaltung des Aegyptischen Artikels, als πυραμις und von den Arabern, mit Weglassung dieses Artikels, als Ηραμ ausgesprochene Wort bedeutet: *un édifice consacré d'une manière particulière, soit à quelque divinité, soit à un usage religieux!*

Was folgt daraus? Ich denke dieses: daß die Aegypter eben so weite Köpfe gehabt haben müssen, als die Wurzeln sich weit ausdehnten, die in ihren Köpfen entsproßen.

Indeß ist der Umstand nicht von besonderer Bedeutung, und nur die Frage: Ob sich überall im höhern Alterthume über den Ursprung und die Bestimmung der Pyramiden bestimmte und authentische Nachrichten erhalten haben oder nicht?

Wenn man die beiden etymologischen Absurditäten abrechnet, nach denen der Aegyptische Name der Pyramiden aus der Griechischen Sprache von πυρ und πυρος abgeleitet werden soll: so gibt es, meiner Meinung nach, nur vierlei Arten von Ueberlieferungen, die über den Ursprung und die Bestimmung der Pyramiden bestimmte und authentische Nachrichten enthalten. Nach Herodot, Strabo, Diodor, und Andern ist die

Erste

Erstens die, daß die Pyramiden Grabsteine und zwar nicht Grabsteine für jeden Menschen überhaupt, sondern

Zweitens, nur Grabsteine für Könige gewesen; daß Drittens, diese nur für Könige bestimmte Grabsteine in der Aegyptischen Sprache Pyramiden, Πυραμιδες, genannt worden, und daß endlich

Viertens die Pyramiden keinen Schatten geworfen hätten.

Wir wollen mit Entwickelung des letztern den Anfang machen:

Ra (*Py*) kömmt in der Koptischen Bibelübersetzung unter der zwiefachen Bedeutung der Sonne und einer portio rei numeratae vor. Da Ra, als Sol, oder portio rei numeratae in der Aegyptischen Sprache männlichen Geschlechts ist, so kann diesem Worte ohne Bedenken der bestimmte Artikel männlichen Geschlechts *π* vorgesetzt werden: und sonach wird aus *Ra*, *Pira*. M'Hay (Mhey) müßte, nach der Weise der Aegypter, die die Vokale am Ende zu aspiriren pflegten [1]), mit griechischen Buchstaben eigentlich *μηυς* geschrieben werden. Da aber die Griechen, nach dem sehr einleuchtenden, von Hrn. Sacy S. 375 angeführten Beispiele, die gelinde Aspiration *η* in dem Worte *μηυς* nicht auszudrücken vermogten; so ist es ihnen nicht zu ver-

[1]) S. Phamenophis S. 104.

übeln, daß sie das Aegyptische Wort μ'Hαυ (Mhey) mit hinzugefügter Aspiration am Ende, als μις aussprachen. Dieß bis auf den heutigen Tag unerklärliche Wort, das in Vereinigung mit dem vorhergehenden Pira, nach Griechischer Schreibart die Aegyptischen Spitzsäulen πυραμις nennt, heißt Grab, Sepulchrum. Was waren nun nach dieser Etymologie die Aegyptischen Pyramiden? — *Sepulchra Solis* oder *Portionis rei numeratae!* — Die Sache ist allerdings bedenklich. Denn welcher Mensch begräbt Sonnen und Portionen gezählter Sachen, und zwar, — wenn sich dergleichen auch begraben ließen, — mit so ungeheurem Aufwande, als die Erbauung auch nur einer einzigen Aegyptischen Pyramide erfordert? —

Es ist aber meine Schuld nicht. — Denn siehe! es ist eine Sache von ganz besonderer Reflexion, daß ein Volk zwei so ganz verschiedene Begriffe, als Sonnen und Portionen gezählter Sachen sind, nicht allein gemeinschaftlich mit einander verbindet, sondern sogar in einem Grabe begräbt.

Was waren also erstens: die Sonnen nebst den Portionen der gezählten Sachen, und was waren zweitens: die Gräber, in denen diese begraben lagen?

Es ist bereits im Phamenophis erwiesen [1]), daß die Sylbe Pα in dem Worte πυραμις ursprünglich

[1]) S. 97 u. f.

lich eine nach der Sonne bestimmte Zeitgröße bedeutet habe, und nur zufolge dieser Bedeutung zur Benennung der Sonne gebraucht werden können und gebraucht worden sey.

Schon in Aegyptens frühesten Zeiten setzte man diese, nach der Sonne bestimmte Zeitgröße auf 360 Tage, und personificirte sie in der Benennung des Osiris, der bekanntermaßen das Aegyptische Sonnenjahr von 360 Tagen in der bekannten Personificationsgestalt eines heiligen Buchstabens oder Gottes war.

Demnach können Pyramiden (Πι-Ρα-Μις), als Sepulchra Solis oder portionis rei numeratae, auch wohl Sepulchra Osiridis seyn.

Die Osiris-Gräber sind schon bekannter. Man sehe eine weitläuftigere Untersuchung darüber an einem andern Orte [1]).

Weil der Osiris, als Jahr oder als Zeitcyclus, der alle kleinere Zeitabtheilungen in sich befaßte, in der heiligen oder Personificationssprache als alleiniger Zeitregierer gepriesen und hymnisirt wurde; so kam er in dieser meistens auch nur als alleiniger Herrscher, Regierer und König in Betracht [2]).

Was Wunder also, daß jene allgemein verbreitete, an und für sich eben so unbegreifliche, als uner-

[1]) Phamenophis S. 95 u. f.

[2]) S. Plutarch. de Iside.

unerklärliche Sage die Pyramiden für weiter nichts, als für Grabsteine, und zwar nur für Grabsteine von Königen ausgab! Könige lagen unter ihnen begraben, Osiris und seines Gleichen, Osymandyas, Ismandes, Mendes [1]); konnten sie da etwas anders, als Gräber der Götter seyn, die in Aegyptens frühesten Zeiten unter dem Namen der Könige eben so bekannt sind, als dem der Götter?

Die vierte bestimmte historische Nachricht, die sich aus dem Alterthume über die Pyramiden erhalten haben sollte, ist in jener alten, ebenfalls allgemein verbreiteten Sage aufbehalten, die von den Pyramiden die Sonderbarkeit meldet, daß sie keinen Schatten würfen (μη σκιαν παρεχεσθαι) [2]). Lucian [3]), Plinius [4]), Solin [5]), Cassiodor [6]) und Andere suchen die Sache ins Wunderbare hinüberzuspielen, und begreifen nicht, daß das, was sie für Wunder ausgeben, ganz natürlich zugehe. Allerdings hätten sie wissen oder wenigstens daran denken sollen, daß jede aufrecht stehende Stange zur Zeit, wann die Sonne im Scheitelpunkte steht, keinen Schatten wirft, und daß, wenn eine dergleichen Stan-

[1]) S. Strab. Geogr. lib. 17.
[2]) Lucian. in Toxari.
[3]) Am eben angeführten Orte.
[4]) Hist. Nat. [5]) Polyh. 32.
[6]) Form. 15. lib. 7. variar.

Stange die Pyramidalgestalt hat, es nicht einmal des Standes der Sonne im Scheitelpunkte bedarf, damit sie keinen Schatten werfe [1]).

Es ist also nur, mit Beiseitsetzung aller Wunder oder Wunderbarkeit, die Frage: ob jene alte Sage, die die Pyramiden durch die Eigenschaft, daß sie keinen Schatten würfen, besonders auszeichnet, überall eine Bedeutung habe oder nicht? Und ich denke, daß sie gerade eine Bedeutung enthält, die den Pyramiden überall Bedeutung gibt.

Sie waren Gräber der Sonnen, der Portionen gezählter Sachen oder des Osiris!

Was

1) Es ist mir unbegreiflich, wie Vinetus, der doch mathematische Kenntnisse hatte, in seinem Commentar zu der bekannten Stelle des Ausonius: *et ipsa suas consumit Pyramis umbras*, sagen konnte: illud ergo iam dudum quaeritur, quod genus hoc Pyramidis fuerit, quod umbram suam consumeret, et umbram non haberet. Lapides enim, ex quibus hae Pyramides factae adhuc visuntur, non sunt eiusmodi, ut expositi radianti soli, umbram non iactent. Quin idem Plinius et Diogenes Laertius auctores sunt, Pyramides illas et umbras habuisse, et mensuram altitudinis Pyramidum deprehendere inveniſſe Thaletem Milesium, umbram metiendo, qua hora par esse corpori solet &c. Der letztere Ausdruck wird in der gleich folgenden Anmerkung über die gnomonische Bestimmung der Pyramiden erläutert.

Was sind des Osiris Gräber? Weil der Aegypter den Anfang des Osiris Zeitcyclus = 360 Tagen von dem Ende desselben an zu zählen pflegte: so nannte er erstens: den Anfang dieses Zeitcyclus in so fern, als das Zeichen für denselben eine Person war, — Osiris Tod. Da nun Osiris Tod den Anfang des Jahrs bedeutet, so bedeutet zweitens: ein Grab des Osiris in so fern, als es denjenigen, der in ihm liegt, als tod anzeigt, einen Anzeiger des Jahrsanfangs, einen Gnomon für den Jahrsanfang, d. i., eine Pyramide!

Jene dunkle, unverständliche Sage, die von den Pyramiden das Wunder erzählte, daß sie keinen Schatten würfen, gibt nun aber die Art aufs bestimmteste an, wie die Pyramiden Gräber des Osiris, d. i., Anzeiger des Jahrsanfangs gewesen sind, und gewesen seyn können. Die Aegypter müssen nämlich den Jahrsanfang auf den Augenblick gesetzt haben, wo die Pyramiden den Schatten zu verschlingen anfingen. Nach trigonometrischen Rechnungen geschieht dieß etwa am längsten und kürzesten Tage, und fällt mithin gerade in den Zeitpunkt, mit dem die Aegypter ihr Jahr anfingen.

Wir wollen sehen, welche Aussicht der eben aufgestellte gnomonische Gesichtspunkt zur weitren Erklärung der Pyramiden eröffnet.

Shaw

Shaw [1]) macht über die Pyramiden die sonderbare Bemerkung: "daß es scheine, daß dieselbige Gottheit, die durch die äußere Gestalt der Pyramiden dargestellt worden, auch in den innern Gemächern derselben verehrt worden sey." Und daran hat er, mit einiger Veränderung seiner Ausdrücke, vollkommen recht. Die Gottheit, die durch die äußere Gestalt der Pyramiden verehrt wurde, war ein Jahrsgnomon in Gestalt einer littera hieroglyphica, eines heiligen Buchstabens; und die Gottheit, die in den innern Gemächern derselben verehrt wurde, war einerlei mit der, die durch ihre äußere Gestalt verehrt wurde.

Wir müssen die Sache aber erklären.

Schon die Eigenschaft der Pyramide, daß sie zu einer gewissen Zeit keinen Schatten warf, erfüllte vollkommen den Zweck ihrer Bestimmung, d. i., eines Jahrgnomons. Weil aber des Aegypters gnomonische Kenntniß in Zeiten, wo er Pyramiden bauete, nicht weniger vollkommen, als in den Zeiten war, wo er bereits nicht mehr wußte, warum er überhaupt Pyramiden erbauet hatte: so konnte es natürlicher Weise nicht fehlen, daß er in seine gnomo-

[1]) Voyage de Mr Shaw dans plusieurs prov. de la Barb. et du Levant. Trad. de l'Ang. T. 2. Chap. 5. p. 151 – 152.

gnomonische Kenntnisse nicht einiges Mißtrauen hätte setzen, und nach dem Beispiel von Kindern, die glauben, daß Viel mehr thue als Wenig, bei der Aufführung einer Pyramide, als eines Jahrsgnomons, nicht alle die verschiedenen Arten von gnomonischen Anstalten angebracht haben sollte, die ihm seine eingeschränkte gnomonische Kenntniß bereits an die Hand gegeben hatte.

Die erste Art, nach welcher die Pyramide ein Jahrsgnomon seyn konnte, lag in ihrer äußern Gestalt, der zufolge sie, zu einer gewissen Zeit, keinen Schatten warf; und die zweite und dritte lag — was noch nicht bemerkt worden ist — in ihrer innern.

In ihrer innern? Ja! in ihrer innern. Denn die Aegyptischen Tempel hatten in ihrer Tempelmauer eine *feneſtra perexigua*, die *ab ortu ſolis* so angebracht war, daß das in ihnen befindliche so genannte Götzenbild zu einer gewissen Zeit beschienen werden konnte und beschienen wurde. Im Phamenophis [1]) ist bei der *feneſtra perexigua*, die im Serapis-Tempel zu Alexandrien befindlich war, bereits erwiesen worden, daß mit Hülfe dieser *feneſtra perexigua*, im Verhältniß zu der, ihr gegenüberstehenden Serapis-Statüe, vermittelst eines auf diese Statüe fallenden Sonnenstrahls, eine

Jahrs-

[1]) S. 250.

Jahrslinie beschrieben worden sey. Wenn sich demnach in den Pyramiden eben eine solche *fenestra perexigua* und eben ein solches Götzenbild vorfände, das, durch diese fenestra perexigua, zu einer gewissen Zeit im Jahre, von der Sonne habe beschienen werden können: so würde folgen, daß, da der Serapis-Tempel ein Gnomon für den 25jährigen Luni-solarischen Zeitcyclus war, die Pyramiden Gnomons für den Zeitcyclus gewesen wären, den das ältere Aegypten, unter dem Namen des Osiris, für ein aus 360 Tagen bestehendes Jahr hielt.

War demnach bei den Pyramiden eine fenestra perexigua der Art angebracht, wie sie bei den ältesten Aegyptischen Tempeln sich vorfand, und war in den Pyramiden eben ein solches Götzenbild enthalten, das, wie in den ältesten Aegyptischen Tempeln, vermittelst einer bei ihnen angebrachten fenestra perexigua, von der Sonne beschienen werden konnte? Die Frage, denke ich, kann in beider Rücksicht bejahend beantwortet werden.

Denn "in dem großen Zimmer der so genannten großen Pyramide, befand sich ein Sarkophag, welchem gegenüber zwei Löcher waren, die $3\frac{1}{2}$ Fuß sich über den Fußboden erhoben. Das eine davon, gegen Mitternacht, war 1 Fuß breit und 8 Zoll

hoch, und ging in gerader Linie durch bis an das äußere Ende der Pyramide." [1])

In welchem Verhältniß steht nun das durch die Pyramide durchgehende Loch zu dem, ihm gegenüber befindlichen Sarkophag?

Da wir bereits wissen, daß die Pyramiden, ihrem Namen nach, Gnomons für den 360tägigen Osiris-Zeitcyclus waren, so kann die Bestimmung des in ihnen befindlichen Lochs, im Verhältniß zu dem ihm gegenüberstehenden Sarkophag, auch nicht länger zweifelhaft bleiben. Denn im Sonnentempel zu Heliopolis "war durch Anbringung einer, in der Tempelmauer desselben befindlichen fenestra perexigua gerade eine solche Linie gezogen, die, in wie fern sie wegen des jährlichen regelmäßigen Laufs der Sonne um die Erde oder der Erde um die Sonne, alle Jahre in einer bestimmten Zeit und Stunde von einem, auf das der fenestra perexigua gegenüberstehende Zeichen des Phönix-Zeitcyclus (den Vogel = x) fallenden Sonnenstrahl beschrieben wurde, die Länge des Sonnenjahrs astronomisch so genau angab, als es durch eine Linie der Art nur möglich war." [2]) Der Vogel war aber,

[1]) S. Maillet descript. de l'Egypte p. 305 u. f. vergl. Nordens Voyage de l'Egypte et de Nubie p. 50.

[2]) Phamenophis S. 212-213.

aber, wie sich von selbst versteht, in so fern, als der Aegypter durch das Todtseyn desselben den Anfang des unter ihm verstandenen Zeitcyclus darstellen wollte, im Sonnentempel zu Heliopolis nur in der Gestalt eines todten, mumisirten, im Sarge oder Sarkophag liegenden Vogels befindlich. Sollte demnach das ältere Aegypten mit dem, in der so genannten großen Pyramide befindlichen Sarkophag, im Verhältniß zu dem, diesem Sarkophag gegenüberliegenden Loche wohl etwas anderes beabsichtiget haben, als die Einwohner von Heliopolis mit dem, in der Mauer ihres Tempels befindlichen, Loche beabsichtigten, vermittelst dessen das Zeichen des im Grabe liegenden Phönix-Zeitcyclus von der Sonne beschienen wurde!

Ich glaube nicht, daß sich aus der angestellten Untersuchung, ein anderes Resultat ergeben werde, als daß die Pyramiden in eben dem Verhältnisse Gnomons für den 36ötägigen Osiris-Zeitcyclus gewesen sind, als der Sonnentempel zu Heliopolis ein Gnomon für den 1101jährigen Phönix-Zeitcyclus war. Denn der in der so genannten großen Pyramide befindliche Sarkophag ist zwar leer; wenn man aber in Erwägung zieht, daß er in einer Pyramide, d. i., in einen Grabe des Osiris befindlich ist, so hat die Meinung viel Wahrscheinlichkeit für sich, daß das ältere Aegypten in diesen leeren Gra-

mitkaſten den Todten niedergelegt haben werde, der die Pyramide, zufolge ihres Namens, als eines Grabes des Oſiris, enthielt.

Und was folgt nun aus der Wahrſcheinlichkeit dieſer Meinung für die Erklärung der Pyramiden?

Ergibt ſich nun, in Vorausſetzung der Wahrheit oder Wahrſcheinlichkeit dieſer Meinung, über die Pyramiden mehr Aufſchluß, als die bisherigen aufgeſtellten Hypotheſen über ſie zu geben vermogten? Allerdings! Denn man kann ihr zu folge, ſich wenigſtens einen vernünftigen Zweck bei dem, durch die ſo genannte gröſsere Pyramide durchgehenden Loche, in Verbindung mit dem, ihm gegenüberſtehenden Sarkophag denken. So wie die Einwohner von Heliopolis in ihrem Sonnentempel eine fenestra perexigua angebracht und den mumiſirten Vogel Phoenix dieſer fenestra perexigua gegenübergeſtellt hatten, um auf dieſe Art, vermittelſt des, durch dieſe fenestra perexigua einfallenden, Sonnenſtrahls eine Jahrslinie, an dem mumiſirten Vogel Phoenix beſchreiben zu laſſen; ſo kann das ältere Aegypten bei dem in der ſo genannten gröſsern Pyramide angebrachten Loche, in Verbindung mit dem ihm gegenüberſtehenden, Sarkophag auch keinen andern Zweck gehabt haben, als welchen die Einwohner von Heliopolis bei dem, in ihrem Sonnen-

tempel

tempel angebrachten Loche in Verbindung mit dem, ihm gegenüberstehenden, todten Vogel Phoenix gehabt haben sollen.

Und wir sind, denke ich, wo wir seyn wollten.

Das in der so genannten größern Pyramide befindliche Loch machte in Verbindung mit dem, ihm gegenüberstehenden Granitkasten die Jahrslinie aus, dessen Anfang durch den, in ihm liegenden, Osiris in der heiligen Sprache dargestellt wurde.

Jetzt ist freylich kein Osiris mehr in ihm befindlich, so wie sich auch nur noch die Spuren von seinem Deckel an ihm wahrnehmen lassen [1]).

Da der Aegypter die Jahresbestimmung nach dem regelmäßigen Steigen und Fallen des Nil vornahm, und theils zu diesem und anderm Behuf eigentliche Nilmesser (Nilometria) hatte: so läßt sich nun auch ein Grund von der Sonderbarkeit angeben, warum in die Pyramiden das Nilwasser, vermittelst unterirrdischer Gänge und Gewölber geleitet war [2]). Die Pyramiden sind eigentlich, als

1) Cette caisse avoit sa couverture, comme on le remarque par la façon de ses bords; mais elle a été brisée en la remuant. Maillet, descript. d'Egypte T. I. p. 305.

2) S. Herodot B. II.

Sepulchra Oſiridis, d. i., als Anzeiger des Anfangs des, unter dem Worte Oſiris verſtandenen, Jahrs die älteſten Nilmeſſer, nach denen der Jahrsanfang eben ſo ſorgfältig beobachtet wurde, als ihn die Eigenſchaft der Pyramiden, daß ſie zu einer gewiſſen Zeit keinen Schatten warfen, genau angab.

Im Ganzen genommen iſt ſich die Cultur, die Sprach- und Vorſtellungsart des höhern Alterthums gleich. Wenn wir daher in Clemens leſen: "daß eine gewiſſe Gattung Indiſcher Bramanen, die Σαμνοι genannt würden, eine Pyramide verehrten, von der ſie vorgaben, daß die Gebeine einer Gottes darunter begraben lägen [1];" ſo iſt das eben ſo viel, als ob wir in Clemens von Alexandrien läſen, daß außer den Aegyptern, auch andere Völker die Aegyptiſche Pyramidalgeſtalt zu Gnomons gebraucht hätten. —

Es wird gut ſeyn, wenn ich dieſer Unterſuchung eine Anmerkung beifüge, die, wenige antiquariſche Unrichtigkeiten abgerechnet, alles enthält, was ſich in

[1] Qui autem ex Indis vocantur Σαμνοι, h. e., honeſti ac venerandi, — ii veritatem exercent, et futura praedicunt, et colunt *quandam Pyramidem, ſub qua exiſtimant, alicuius dei oſſa eſſe repoſita.* Stromat. lib. III. p. 451.

in Anſehung der Gnomoniſchen Beſtimmung der Pyramiden für und wider ſagen läßt [1]).

* * *

Eine kleine Ausſchweifung über den Gnomoniſchen Nutzen wird bei dieſer Gelegenheit erlaubt ſeyn. Bailly in ſeiner Geſchichte der ältern Aſtronomie zeigt, daß ſchon in den älteſten Zeiten der Gnomon ſey gebraucht worden, um die Solſtitien zu beſtimmen, und alſo die wahre Größe des Jahrs feſt zu ſetzen. Strabo im zweiten Buche ſeiner Erdbeſchreibung und Plinius (B. 2. 72.) zeigen das Verhältniß des Gnomons am längſten Tage zu ſeinem Schatten. "Die Werkzeuge zur Bemerkung der Stunden, ſagt letzterer, ſind nicht allenthalben gleich zu gebrauchen, da innerhalb 300 oder aufs weiteſte 500 Stadien, der Schatten ſich verändert. Daher denn der Schatten des Sonnenſtifts, den die Griechen Gnomon nennen, in Aegypten um Mittag des Aequinoctiums, ein wenig mehr, als die Hälfte des Gnomons-Länge ausmacht. In Rom fehlt noch der neunte Theil des Weiſers am Schatten. In der Stadt Ankona iſt der 35ſte Theil übrig,

[1]) S. die Ueberſetzung von Meiſters Abhandlung: Comment. architectonica de Pyramidum Aegyptiacarum fabrica et fine; p. 83 u. f. Frankfurt am Mayn. 1781. 8.

und in der Gegend von Italien, welche Venetia heißt, wird zu eben der Zeit der Schatten dem Zeiger gleich.“ Unterschiedene Gelehrte haben dafür gehalten, die Pyramiden hätten den ältesten Aegyptern zu Gnomons dergestalt gedient, daß in der Nachtgleiche ihr Schatten sich genau an der untersten Stuffe geendigt (wie dieses würklich bei der größten Pyramide beinahe eintrifft) und also nach der Frühlings-Nachtgleiche immer mit den Stuffen proportionirt zurück — nach dem Herbstäquinoctium aber auf einer an der nördlichen Seite eingetheilten Fläche aus der Pyramide hervorgetreten sey. Aus der auf den vier verschiedenen Seiten der Spitzsäule befindlichen Stuffenzahl läßt sich dieß Vorgeben nicht widerlegen. Die nördliche Seite kommt allein in Betrachtung. Die heutige Beschaffenheit dieser Seite begünstiget freylich diese Meinung nicht. Allein ihre Vertheidiger sehen dieselbe als eine nothwendige Folge der alles zerstörenden Zeit an, und behaupten, die ursprüngliche Einrichtung derselben sey allerdings so gewesen, wie sie vorgeben. Die meisten halten dafür, daß ein beträchtlicher Theil der Spitzsäulen, nebst der auf der Horizontalfläche befindlichen Abtheilung unter dem in Aegypten sehr häufigen Sand begraben liege. Sie bedenken aber nicht, wie die Gegner dieser Meinung sagen, daß, wofern auch ein Theil der Stuffen im Sande versteckt wäre, dennoch

noch immer einerlei Verhältniß zwischen der dadurch verringerten Höhe und Basis bleiben müsse. Außerdem haben neuere sehr glaubwürdige Reisebeschreiber, als Norden und Niebuhr nebst andern, den Grund, darauf die Pyramiden stehen, in dem eben nicht so hoch liegenden Sande entdeckt. Doch wir wollen einmal diese Hypothese annehmen und nach trigonometrischen Gründen das Verhältniß der Schattenlänge zu der Höhe der größern Pyramide zur Zeit der Nachtgleiche aufsuchen. Wir werden alsdann auch einsehen, wie und wann der Schatten in die Pyramide zurücktrete, und man also um die ganze Pyramide, ohne die Sonne aus dem Gesicht zu verlieren, gehen könne. Es kommt hierbei alles auf die Bestimmung der Höhe und der Seite der Pyramide und auf ihre Polhöhe an.

Cairo, in dessen Nachbarschaft die drei großen Pyramiden stehen, hat 29° 50′ Breite und also 60° 10′ zur Höhe des Aequators. Nach dem Vater Wansleb hat die größte Pyramide zur Breite 682, zur Höhe 520 pariſiſche Schuhe. Herr Professor Meister nimmt runde Zahlen 700 und 500, die wir beibehalten wollen.

Die auf dem Gipfel der Pyramide befindliche Ebene hat $16\frac{2}{3}$ Schuhe ins Gevierte. Es müssen daher bei der etwanigen Untersuchung, wie weit der Schatten außer der Grundfläche nach dem Aequi-

noctium hervortreten werde, jeder Zeit $8\frac{1}{3}$ Schuh von der halben Breite der Pyramide abgezogen werden, und bleiben alsdann nur $341\frac{1}{3}$ Schuhe zum Maaß der halben Seite.

Der Sinus der Sonnenhöhe verhält sich daher zur Höhe der Pyramide, wie der Cosinus der ersten zur Länge des Schattens. Die sich vermittelst dieser trigonometrischen Berechnung ergebende Länge des Schattens der Pyramide zu Mittage im Aequinoctio betrüge $286\frac{2}{3}$ Schuhe, und der Schatten fiele innerhalb der Pyramide. Hier würde er bis zur Sonnenwende von Tag zu Tag abnehmen. Seine Solstitiallänge wäre alsdann auf die nämliche Art zu berechnen, und die Sonnenhöhe würde alsdann den aus der Aequatorshöhe und nordlichen Deklination entspringenden Winkel, und der Schatten nur $55\frac{1}{3}$ Schuhe ausmachen. Diejenigen, welche die Pyramide als einen Gnomon ansehen, und glauben, der Schatten derselben in der Nachtgleiche sey der halben Seite der Pyramide weniger jenen $8\frac{2}{3}$ Schuhen gleich gewesen, nehmen gemeiniglich an, die Pyramide sey ehedem höher gewesen. Die Trigonometrie gibt zur Bestimmung dieser erforderlichen Höhe folgende Proportion: Der Sinus von 29° 50′ : $341\frac{1}{3}$ = Sinus 60° — 10′ zur Höhe der Pyramide und bestimmt letztere zu 596 Schuh.

Da

Da nun die Vertheidiger dieser Hypothese sich aus schon angeführten Gründen nicht auf einen in dem Sande verschütteten Theil der Pyramide bei dieser Gelegenheit berufen können; so scheint dieselbe ganz ungegründet zu seyn. Doch wenn man die Sache etwas genauer betrachtet, so ließen sich noch zwei Auswege finden: Einmal könnte man sagen, die Polhöhe der Pyramiden sey zur Zeit ihrer Erbauer größer gewesen. Nach trigonometrischer Bestimmung müßte (nach der Proportion: $341\frac{2}{3}$ verhält sich zu 500, wie der Sinus totus zum Cotangenten der Aequatorshöhe) die Höhe des Pols zu Cairo 34° — 21 betragen haben: ein in der That sehr paradoxer Satz, der, wenn man auch die Veränderlichkeit der Polhöhe, die dem Astronom und Naturkundiger immer mehr und mehr wahrscheinlich wird, annehmen wollte, deßwegen doch müßte verworfen werden, weil jene Polhöhe vermöge der Gründe von eben dieser Wahrscheinlichkeit nicht ab — sondern zugenommen haben müßte. Denn durch die große und sehr wahrscheinliche Revolution unsers Erdballs, da vermöge der jedes 1000 Jahr um 10 Minuten kleiner werdenden Declination der Sonne, immer eine Zone in die Stelle der andern nach Norden zu rückt, müßte vielmehr jene Polhöhe größer als kleiner geworden seyn. Außerdem würden jene 4° 3′ Unterschied in der

Pol-

Polhöhe das Alter der Pyramiden ungefähr auf 27000 Jahre setzen, eine Zeit, die mit den Ueberlieferungen der alten Aegypter selbsten nicht übereinstimmt, als welche dem Herodot und andern Reisenden die Erbauer der Pyramiden anzugeben wußten.

Den Vertheidigern der Pyramiden, als Gnomone betrachtet, bliebe also wohl nichts mehr übrig, als daß sie annähmen, auf der Plattforme, welche $16\frac{2}{3}$ Schuhe ins Gevierte beträgt, habe ein kleiner Obelisk oder ein Pyramidium gestanden, wodurch die der Pyramide zu jener Absicht noch fehlende Höhe sey ergänzt worden. Aber auch so würde dem ungeheuren Gnomon die erforderliche Genauigkeit gefehlt haben, wofern man nicht, wie einige dafür halten, und wie zuerst bei dem unter dem Augusk zu Rom aufgerichteten Obelisk geschah, auf der Spitze eine vergoldete Kugel befestigt hätte, um durch sie die Mitte des runden Schattens zu bestimmen. S. Plinius Naturgeschichte 36. 10. und in den Abhandlungen der franz. Akademie der schönen Wissenschaften vom Jahre 1716, das 33ste Stück, die Anfrage der Akademie der Wissenschaften wegen der astronomischen Sonnenuhren und Prachtkegel der Alten, verglichen mit Hrn. von Pauw in dessen Untersuchungen über die Aegypter, Theil 2. S. 70.

Aus obiger Bestimmung der Größe des Schattens zu Mittage wird man beiläufig das falsche und übertriebene beim Ammian Marcellin, und dem unbesonnenen Zusammenstopler Solin beurtheilen können, welche vorgeben, die Pyramiden würfen zu keiner Jahrszeit und zu keiner Stunde des Tages einigen Schatten. Ersterer schreibt hiervon also: Pyramides ultra omnem omnino altitudinem, quae manu confici potest, erectae sunt turres, quarum magnitudo quoniam in celsitudinem sensibus gracilescit paulatim, umbris quoque *mechanico* ratione consumit. Solin, Marcellins Vorgänger, träumt noch wunderlicher: Pyramides, sagt er, turres sunt in Aegypto fastigiatae ultra celsitudinem omnem, quae fieri manu possit. Itaque mensuram umbrarum egressae, nullas habent umbras (Polyhist. 32).

Mehrere Gründe wider die Hypothese, daß die Pyramiden Gnomons gewesen, findet man in des Hrn. von Pauw vortrefflichen Untersuchungen über die Aegypter B. 2. Abschnitt 6, welcher doch den Pyramiden einen einzigen, astronomischen Nutzen beilegt, diesen nämlich, daß, weil sie genau mit ihren vier Seiten nach den Weltgegenden gestellt worden, man daraus mit Zuverlässigkeit wissen könne, daß die Weltpole seit Errichtung dieser

Stein-

Steinmassen sich nicht verändert haben. Da, wie vorhin schon beiläufig erinnert worden, aus vielen Gründen der Astronomie und Erscheinungen in der Geschichte unsers Erdkörpers mit Wahrscheinlichkeit auf eine immerfort zunehmende Nährung der Fläche der Ekliptik zu dem Aequator geschlossen wird, der halbe Bogen der Ekliptik nach der Lage unserer Erdkugel sich aber gegen Süden zu bis an den Wendekreis des Steinbocks erstreckt, und diese an diesem Wendekreis liegenden Länder also gegen den Aequator immer mehr und mehr hervorrücken müßten: so würden sich auch die Punkte der Erdpole nach und nach ändern, und die Erdachse also immerfort, aber höchst unmerklich, (daß nämlich der daher entstehende Winkel nach 10000 Jahren erst einen Grad beträge) an andern Punkten der Erdkugel erscheinen. Doch würde aus jenem unverrückten Stande der Pyramiden folgen, daß diese nach und nach auf einander folgenden Punkte in einer und eben derselben Fläche blieben, und also die Lage unserer Erde gegen die Weltpole wegen des parallelen Fortrückens nach Norden, ungeachtet der Veränderlichkeit der Erdachse, selbst doch unverändert bliebe. Die von den neuern Astronomen, besonders vermittelst der Gnomons so genau beobachtete Abnahme der Sonnendeklination und die mit dem berühmten Gnomon in der Kirche des heil.

Petro-

Petronius zu Bononia beobachtete Veränderung der Schattenlänge zur Zeit der Sonnenwende, werden folgende Stelle des Plinius gewissermaßen erklären können: Haec observatio, sagt er, (B. 36. 10.) triginta iam fere annis non congruit, sive solis ipsius diffono cursu et coeli aliqua ratione mutato, sive universa tellure aliquid a centro suo dimota, ut deprehendi et in aliis locis accipio, sive orbis tremoribus, ibi tantum gnomone intorto, sive inundationibus Tiberis sedimento molis facto: quamquam ad altitudinem impositae rei in terram quoque dicantur facta fundamenta: d. i. (nach der Dansoischen Uebersetzung) diese Betrachtung (mit dem von Meßkünstler Manilius auf Augusts Befehl auf dem Marsfelde zu Rom errichteten Obelisk) trifft nunmehr fast seit 30 Jahren nicht mehr ein; entweder weil der Sonnenlauf nicht mehr einstimmig (gleichförmig) und durch einige Beschaffenheit des Himmels geändert, oder die ganze Erde etwas von ihrem Mittelpunkte verrückt ist, wie ich finde, daß solches auch an andern Orten wahrgenommen werde, oder daß der Sonnenzeiger durch Erdbeben so weit verrückt ist, oder durch Ueberschwemmungen der Tieber sich der Grund versenkt hat. Doch sagt man, daß der Grund nach der Höhe der aufgesetzten Last auch so tief in die Erde gelegt sey.

Der

Der Herr von Pauw, welcher in der oben angeführten Stelle den Pyramiden die Absicht und den Nutzen eines eigentlichen Gnomons abspricht, macht (S. 61) noch die Bemerkung, die hier eine Stelle zu verdienen scheint. "Plinius, sagt er, und Plutarch behaupten, daß Thales die Aegypter gelehrt habe, die Höhe der Pyramiden vermittelst des Schattens zu messen, welches zu keiner Zeit auf die Art geschehen kann, wie Plinius und Plutarch sich solches einbildeten. Thales war, als er von Milet zu Heliopolis anlangte, äußerst unwissend und verstand weder von der Mathematik noch Astronomie das geringste. Das wenige, was er nachher wußte, hatte er von den Priestern in Aegypten gelernt, deren Schüler er einige Jahre gewesen war. Wie will man also behaupten können, daß ein solcher Mann im Stande gewesen wäre seine Lehrer etwas zu lehren?" In der beigefügten Note erklärt sich dieser Schriftsteller noch näher. "Um die Höhe der Pyramiden nach ihrem Schatten zu messen, sagt er, muß man zuvor eine Seite ihrer Basis messen, und die Mitte davon wissen. Da nun Plinius und Plutarch nicht erwähnen, daß Thales bei dieser Operation den Anfang gemacht habe; so sieht man wohl, daß dasjenige, so sie davon erzählen, ein Märchen ist." Ich finde folgendes bei dieser Stelle zu erinnern. Erstlich denkt dieser

große

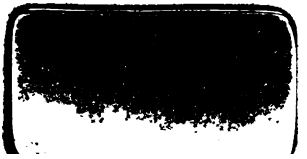
große Schriftsteller — und wie mir deucht, mit Recht — nicht so groß von der Griechischen Weisheit jener Zeiten, als die übrigen Gelehrten, besonders auch Brucker. (S. dessen kritische Geschichte der Weltweisheit Th. 1. S. 460.) Doch scheint zweitens der Herr von Pauw sich ein wenig übereilt zu haben, wenn er schließt, daß ein denkender Kopf, wie Thales in der That gewesen, deßwegen weil er ganz roh nach Aegypten gekommen, nicht durch eigenes Nachdenken habe auf solche Wahrheiten kommen können, die seinen Lehrern unbekannt waren. Drittens dünkt mich, der wahre Sinn Plutarchs und Plinius sey von Hrn. von Pauw übersehen worden. Hier ist die Stelle aus Plutarchs Gastmahle. Nilorenus spricht zum Thales: επει σετε και τα αλλα θαυμαζει, και της πυραμιδος την μετρησιν ὑπερφυως ηγαπητεν, ὁτι πασης ανευ πραγματειας και μηδενος οργανου δεηθεις, αλλα την βακτηριαν τασας ετι τω περατι της σκιας ἡν ἡ πυραμις εποει, γενομενων τῃ επαφῃ της ακτινος διοιν τριγωνων, εδειξας, ὁν ἡ σκια προς την σκιαν λογον ειχε, την πυραμιδα προς την βακτηριαν εχουσαν. D. i. Er, nämlich der Aegyptische König Amasis, bewunderte Dich wie überhaupt, also auch besonders deßwegen, weil Du die Höhe der Pyramiden ohne viele Umstände und ohne einiges Instrument bloß mit deinem Stabe

 maßest,

maßest, den du am Ende des Schattens der Pyramide (oder dem Worte σκιᾳ gemäser) im Schatten der Pyramide bergestalt aufrichtetest, daß sein eigener Schatten genau bis an das Ende des Pyramiden-Schattens reichte, (denn beide Methoden sind richtig). In diesen durch den an der Spitze der Pyramide und des Stabes hinfahrenden Strahl entstandenen zweien Triangeln zeigtest du, daß der Schatten des Stabes sich zum Schatten der Pyramide, wie die Höhe des Stabes zur Höhe der Pyramiden verhälte. Diese aus der Aehnlichkeit der Triangel entspringende Methode ist heut zu Tage sehr bekannt. Ohne Zweifel war diese Theorie der ähnlichen Triangel auch den Aegyptern damals nicht unbekannt; nur, wie bei dergleichen Fällen oft zu geschehen pflegt, waren sie nie auf eine solche Anwendung derselben verfallen. Außerdem bewundert Amasis, — die Könige sind eben nicht immer in den Geheimnissen der Priester und der Wissenschaften eingeweiht, Amasis war außerdem, nach dem Zeugnisse des Herodot, von der niedrigsten Herkunft — nicht aber die Priester, den sinnreichen Thales. Plinius redet von dieser Sache folgendermaßen; Mensuram altitudinis earum omniumque similium deprehendere invenit Thales Milesius, umbram metiendo, qua hora par esse corpori solet. Laertius im Thales sagt aber: Ἰερωνυμος

νυμος και εκμετρησαι Φησιν αυτον τας πυραμιδας εκ της σκιας παρατηρησαντα, οτε ημιν ισομεγεθεις εισι, d. i., Hieronymus erzählt, Thales habe die Pyramiden gemessen, indem er ihren Schatten bemerkte, wenn sie mit uns gleich groß sind. Soll Laertius etwas vernünftiges sagen, so glaube ich, statt ισομεγεθεις εισι vielmehr ισομεγεθης εστι (sc. σκια) lesen zu müssen, d. i., wenn ihr Schatten ihrer Höhe, oder auch in gewissen Fällen uns selbsten gleich ist, indem nämlich im letztern Fall sich der Beobachter dergestalt in den Schatten der Pyramide stellt, daß beiderlei Schatten sich in einem Punkte endigen.

Zusatz zu S. 94. Not. 1.

Die Erklärungsart, die Herr Voß, nach Anleitung der Scholiasten, in der Uebersetzung angenommen hat, ist auf keine Weise zu rechtfertigen. Außer der im Texte angegebenen, wäre noch eine zweite möglich, die aber das wider sich hat, daß sie sich mit der Simplicität des Homerischen Zeitalters nicht gut reimen läßt. In wie fern nämlich die Worte: ἐγγὺς γὰρ νυκτός τε καὶ ἡματος εἰσι κελεύθοι; ihrer ursprünglichen Bedeutung nach heißen: die Gränzen des Tages und der Nacht laufen in einander; in so fern könnte man dabei αὐτοῖς, in Beziehung auf die Läſtrygonen verstehen, die dadurch im Verhältniß zu den Homerischen Griechen, die in ihrer Cultur bereits so weit gediehen waren, daß sie die Gränzen des Tages und der Nacht, in Ansehung des Gebrauchs beider für's gewöhnliche menschliche Leben, nicht in einander laufen ließen, als Barbaren charakterisirt seyn würden: die Griechen verrichten ihre Geschäfte am Tage und schlafen des Nachts; liest man in Homer's Gedichten über Hundertmal; aber die Läſtrygonen thun das Gegentheil; sie lassen die Gränzen des Tages und der Nacht, in Ansehung der Anwendung beider zum Behuf der Bedürfnisse des menschlichen Lebens, in einander laufen; — sind Barbaren! —

3 2044 054 762 331
NOT TO BE REMOVED
FROM THE LIBRARY